

DER VEGETARISMUS IN DER ANTIKE

VON

JOHANNES HAUSSLEITER



BERLIN W 10
VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
1935

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN Breslau IN Tübingen

XXIV. BAND

TH MR

1 01 381

Meinem lieben Lehrer

Johannes Mewaldt

THE
MILITARY
HISTORY
OF
THE
UNITED STATES
OF AMERICA
FROM
1776 TO
1898
BY
JOHN H. HARRIS
LIEUTENANT COLONEL
RETIRED
OF THE
ARMY
OF THE
UNITED STATES
OF AMERICA
NEW YORK
1898

Vorwort

Das Studium der Schrift des Porphyrios *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* legte den Gedanken nahe, alles, was über das Problem des Vegetarismus im griechisch-römischen Altertum überliefert ist, zu sammeln und in historischer Abfolge darzustellen. Es ist eine Pflicht der Dankbarkeit, hier des im Herbst 1930 verstorbenen Herrn Studienrats Dr. G. Schläger in Kassel zu gedenken, des langjährigen Herausgebers der „Vegetarischen Warte“, der mich, den Nichtvegetarier, in zuvorkommendster Weise mit der vegetarischen Literatur über die Antike bekannt machte und mir jahrelang die einschlägigen Schriften zur Verfügung stellte. Leider darf nicht verschwiegen werden, daß der wissenschaftliche Wert fast aller dieser Bücher und Aufsätze nur gering ist, daß sie vielfach nur eine kritiklose oder tendenziöse Kompilation von Nachrichten darstellen, die es aufs genaueste nachzuprüfen galt. So konnten mir die Arbeiten moderner Vegetarier über ihre antiken Vorgänger bald nicht mehr genügen. Ich suchte eine möglichst vollständige, auf historischer Betrachtungsweise beruhende kritische Darstellung der ganzen Frage — bisher fehlt es an einer solchen — zu bieten, von den Anfängen der griechischen Geschichte bis zum Neuplatonismus reichend. Ausgeschlossen wurde zunächst mit Absicht die Darstellung des vegetarischen Problems in den ersten Jahrhunderten des Christentums, da sie mit der Schilderung des Problems im griechisch-römischen Heidentum nicht unmittelbar zusammenhängt. So will meine Arbeit einen Beitrag zur antiken Kultur- und Geistesgeschichte liefern und gleichzeitig den gebildeten Vegetariern der Gegenwart, denen ihre Lebensweise Herzenssache ist, ein auf geschichtliche Objektivität Anspruch machendes Bild des antiken Vegetariertums in die Hand geben.

Bei den weitverzweigten Studien, wie sie die Art des Themas mit sich brachte, wurde ich von verschiedener Seite

aufs freundlichste unterstützt. Neben Herrn Geh. Rat Prof. D. Dr. O. Stählin in Erlangen, Herrn Geh. Medizinalrat Prof. Dr. med. K. Sudhoff in Leipzig, der mir für das Kapitel über den Vegetarismus in der antiken Medizin wertvolle Literatur beigezeichnet hat, Herrn Prof. Dr. L. Malten in Breslau und Herrn Prof. Dr. O. Weinreich in Tübingen als den Herausgebern, denen ich manchen nützlichen Hinweis schulde, ferner Herrn Bibliothekar Dr. K. Heisig in Halle (jetzt Marburg a. L.) und Herrn Staatsoberbibliothekar Dr. Eug. Zucker in Erlangen, die mir in bibliographischen Fragen vortreffliche Hilfe geleistet haben, nenne ich mit aufrichtigem Danke von meinen akademischen Lehrern die Herren Geheimräte Prof. D. Dr. Dr. iur. h. c. O. Kern und Prof. Dr. K. Praechter, der im Februar 1933 in hohem Alter starb, in Halle, Herrn Prof. Dr. E. Lommatzsch in Marburg a. L. und nicht zuletzt Herrn Prof. Dr. Dr. med. h. c. J. Mewaldt in Wien, dem ich die Anregung zu dem Thema sowie eine über mehrere Jahre sich erstreckende Korrespondenz über Einzelfragen meiner Arbeit verdanke. Ihm glaube ich die Frucht meiner Studien mit Recht widmen zu sollen. Beim Korrekturlesen haben mir neben den Herren Herausgebern Herr Geheimrat Kern, Herr Prof. Mewaldt und Herr Studienreferendar Dr. Gerh. Richter aus Halle, dieser außerdem bei der Herstellung des Registers, ihre Unterstützung zu teil werden lassen. Endlich möchte ich auch an dieser Stelle der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft meinen tief empfundenen Dank für ihren Druckzuschuß aussprechen, durch dessen Gewährung mir die Drucklegung dieses Buches überhaupt erst ermöglicht wurde.

Halle a. S., Silvester 1934.

Dr. Joh. Haußleiter.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	V—VI
Einleitung: Moderner Vegetarismus und antike Fleisch- enthaltung	1—2
I. Abschnitt: Der Vegetarismus in Leben, Sage, Kult und Zauberwesen der Griechen und in deren Über- lieferung über fremde Völker	
	3—78
Kap. 1. Der Vegetarismus und das griechische Volk 3—6. Kap. 2. Der Vegetarismus in der griechischen Heldensage 6—8. Kap. 3. Der Vegetarismus in der griechischen Göttersage 8—12. Kap. 4. Der Vegetarismus im griechischen Kultus 12—18. Kap. 5. Der Vegetarismus im griechischen Zauberwesen 18—22. Kap. 6. Vegetarisch lebende Naturvölker 22—33. Kap. 7. Der Vege- tarismus bei den alten Kulturvölkern 33—53. Kap. 8. Die Urgeschichte der Nahrung im Lichte des Vegetarismus 54—78.	
II. Abschnitt: Begründer und Vollender des griechischen Vegetarismus	
	79—163
Kap. 9. Die Orphiker und ihre Vorläufer 79—96. Kap. 10. Pytha- goras und die Pythagoreer 97—157. a) Überlieferung über das pythagoreische Fleischverbot 97—127. 1. Die feuerlose Kost und Opferart 97—99. 2. Die völlige Enthaltung von Beseeltem in der Nahrung und beim Opfer 99—111. 3. Die bedingte Enthaltung von Beseeltem in der Nahrung und beim Opfer 111—127. b) Die Motive für das pythagoreische Gebot der Fleischenthaltung 127—144. 1. Die religiösen Mo- tive 127—140. 2. Die rationalen und moralischen Nebemotive 140—144. c) Die Herkunft der pythagoreischen Fleischenthaltung 144—157. 1. Die Herleitung aus Ägypten 145—150. 2. Die Entlehnung von den Orphikern 151—157. Kap. 11. Empe- dokles 157—163.	
III. Abschnitt: Die indifferente Haltung des Sokrates, der praktische Vegetarismus der Kyniker und der pythagoreische Einfluß innerhalb der Akademie 163—233	
Kap. 12. Sokrates 163—167. Kap. 13. Der Kyniker Diogenes und seine Schüler 167—184. Kap. 14. Platon 184—198. Kap. 15. Xenokrates und Herakleides Pontikos 198—204. Kap. 16. Die späteren Akademiker 204—212 (Exkurs über die Tierpsychologie vor Karneades 206—212). Kap. 17. Plutarchos von Chaironeia 212—233 (Exkurs über die Tierpsychologie des Celsus und Porphyrios 228—233).	
IV. Abschnitt: Die grundsätzliche Ablehnung des Vege- tarismus im Peripatos und die abweichende Stellung des Theophrast	
	233—245
Kap. 18. Aristoteles 233—236. Kap. 19. Theophrast und seine Nachfolger 237—245.	

	Seite
V. Abschnitt: Die antivegetarische Haltung der Stoiker mit Ausnahme des Seneca und Musonius	245—272
Kap. 20. Die ältere Stoa 245—254. Kap. 21. Poseidonios von Apameia 254—256. Kap. 22. L. Annaeus Seneca 257—262. Kap. 23. C. Musonius Rufus 263—269. Kap. 24. Dion von Prusa, Epiktet und Marc Aurel 270—272.	
VI. Abschnitt: Der individuelle Vegetarismus des Epikur und die antivegetarische Richtung seiner Nachfolger und späterer Epikureer	272—296
Kap. 25. Epikur und seine Schule 272—281. Kap. 26. Hermarchos 281—288 (Exkurs über die Tierpsychologie des Polystratos und des Philodemos von Gadara) 286—288. Kap. 27. Clodius von Neapel 288—296.	
VII. Abschnitt: Die Wiederbelebung des Vegetarismus bei den Neupythagoreern	296—314
Kap. 28. Die Sextier 296—299. Kap. 29. Apollonios von Tyana 299—313. Kap. 30. Carmen aureum, Pseudo-Phokylides und Sextus (der Gnomiker) 313—314.	
VIII. Abschnitt: Die letzte Phase des antiken Vegetarismus im Neuplatonismus	315—356
Kap. 31. Der Neuplatoniker Plotinos 315—316. Kap. 32. Der Neuplatoniker Porphyrios 316—337. Kap. 33. Der Neuplatoniker Jamblichos 337—342. Kap. 34. Der Kaiser Julianus 342—351. Kap. 35. Die späteren Neuplatoniker 351—356.	
Schluß: Die Wiedererweckung der vegetarischen Idee in der Neuzeit	356—359
Anhänge	360—409
Anhang I (zu S. 140): Der Vegetarismus in der antiken Medizin 360—386. Anhang II (zu S. 257): Der Vegetarismus bei den Römern 387—394. Anhang III (zu S. 351f.): Ein Abschnitt aus Hierokles' Kommentar zum „Goldenen Gedicht“ 395—400. Anhang IV (zu Vorwort S. V): Proben für die Arbeitsweise eines modernen vegetarischen Schriftstellers 400—404. Anhang V (zu S. 97): Ältere Literatur zur pythagoreischen Fleischenthaltung 404—406. Anhang VI (zu verschiedenen Kapp.): Wichtigste Literatur moderner Vegetarier zur pythagoreischen Fleischenthaltung 406—407. Anhang VII (zu S. 86 u. 108): Literatur zum pythagoreischen Bohnenverbot 407—409.	
Nachträge	409—412
Register	413—427
I. Namen und Sachen 413—419	
II. Griechische Fachausdrücke 419—423	
III. Schriftsteller 423—427	
Druckfehler-Berichtigungen	428

Einleitung

Moderner Vegetarismus und antike Fleischenthaltung

Wenn unserer Arbeit ein moderner Begriff wie „Vegetarismus“ (um 1847 aufgekommen¹) als Titel zugrunde gelegt und im folgenden vielfach verwendet wurde, so gilt es von vornherein, über den Unterschied des modernen Vegetarismus und der antiken Fleischenthaltung sich klarzuwerden.

Der heutige Vegetarismus, von dem lateinischen „vegetus“ = gesund abgeleitet, ist „eine Lebensanschauung, die körperliche und geistige Gesundheit und hiermit vollen Lebensgenuß durch Ablehnung bestimmter Folgeerscheinungen der Zivilisation, vor allem aber der animalischen Nahrung und der Genußmittel zu erreichen strebt. Die Allgemeinheit erblickt in der Enthaltung vom Fleischgenuß den Kernpunkt des Vegetarismus“. ² Zur Begründung dieser Enthaltung werden vor allem physiologische und ethische Argumente angeführt. ³ In diesem begrenzten Sinne ist auch von uns der Begriff „Vegetarismus“ angewandt, nicht in dem weiteren Sinne, nach dem der Vegetarismus außerdem „lebensreformerische“ Bestrebungen umfaßt, „die sich nicht nur auf gesundheitlich-hygienische, sondern auch auf sittliche, ästhetische und volkswirtschaftliche Probleme beziehen“. ⁴

Im griechischen Altertum wird uns die Enthaltung vom Fleischgenuß zum erstenmal bei der religiösen Sekte der Orphiker begegnen. Aber hier ist diese Forderung nicht rein durchgeführt, sondern wie es scheint, mit einem einmaligen Kultmahle verbunden, bei dem sogar rohes Fleisch genossen wurde. Begründet wurde die orphische Fleischenthaltung vornehmlich durch den Gedanken

¹ Vgl. Encyclopaedia Britannica XXVII (1911) 967f. den Artikel „Vegetarianism“ von J. Oldfield. Wir verwenden im Deutschen die bessere Form „Vegetarismus“. ² Meyers Lexikon XII (1930) Sp. 504f.: „Vegetarismus“.

³ Vgl. Näheres in der Encyclopaedia of Religion and Ethics XII (1921) 618—623 unter dem Artikel „Vegetarianism“ von E. Lyttelton.

⁴ Meyers Lexikon, ebenda.

der Askese.¹ Der von den Orphikern gepflegte Vegetarismus wurde dann in geläuterter Form von dem Philosophen Pythagoras und seiner Schule übernommen und hat sich bei den pythagoreisch beeinflussten Philosophen bis zum Ausgang der Antike behauptet. In der pythagoreischen Schule begegnet auch zum erstenmal der gangbarste Ausdruck für die Enthaltung vom Fleischgenuß, nämlich ἀποχή ἐμψύχων, d. h. Enthaltung von be-seelten Wesen. Auch hier hat der religiös-asketische Gesichtspunkt wesentlich fortgewirkt²: durch Verzicht auf Fleischgenuß suchte man die Seele für göttliche Offenbarungen empfänglicher zu machen. Hierzu treten jedoch bei den Pythagoreern auch moralische und medizinische Gründe, nicht zuletzt das Dogma von der Seelenwanderung und die psychologische Grundlage dieses Dogmas, die Lehre von der Verwandtschaft alles Lebendigen. Das Verdienst, die Sache der Tiere durch die Ausbildung einer besonderen Tierpsychologie verfochten und hierdurch dem vegetarischen Gebote erneute Geltung verschafft zu haben, gebührt der akademischen Schule. Vor allem die Auffassung, die in den Tieren Verwandte des Menschen erblickte, mußte folgerichtig zu einer Schonung der Tiere führen. Diese Auffassung, dem Empfinden des natürlichen, kriegerischen Menschen schnurstracks zuwiderlaufend, ist im allgemeinen über die Kreise der Orphiker und Pythagoreer nicht hinausgekommen. Die Verbreitung dieser Anschauung und ihrer praktischen Folgerung auf die Masse des Volkes war im Grunde auch gar nicht beabsichtigt. Aber obwohl der vegetarischen Bewegung somit nur ein beschränkter Wirkungskreis beschieden war, so hat sie sich doch ein volles Jahrtausend behauptet. So ist die Geschichte des antiken Vegetarismus, wenn man von einer solchen überhaupt reden darf, im wesentlichen die Geschichte des Pythagoreertums in bezug auf seine diätetischen Lebensvorschriften.

Bevor wir diesen Werdegang im einzelnen verfolgen, wollen wir in einer Reihe einführender Kapitel den vegetarischen Spuren im griechischen Volk, in seiner Helden- und Göttersage, in seinem Kultus und Zauberwesen, in der den Griechen bekannten Völkerwelt und endlich in der von ihnen überlieferten Urgeschichte der Nahrung nachgehen.

¹ Vgl. Encyclopaedia of Religion and Ethics II (1909) 80f. den Artikel „Asceticism“ (Greek) von W. Capelle.

² Vgl. Encyclopaedia of Religion and Ethics aaO. 81.

I. Abschnitt

Der Vegetarismus

in Leben, Sage, Kult und Zauberwesen der Griechen
und in deren Überlieferung über fremde Völker

Kapitel 1

Der Vegetarismus und das griechische Volk

Betrachten wir zunächst, welche Rolle das Fleisch in der Volksernährung der Griechen im allgemeinen gespielt hat. Hierbei folgen wir im wesentlichen den Ausführungen Orths (bei Pauly-Wiss. XI Sp. 945 ff.): „Wenn auch angenommen werden muß“, so heißt es dort, „daß die Hauptnahrung der Griechen ältester Zeit eine vorzugsweise vegetabilische war, und daß sich der geringe Mann mit einem nach Abwechslungsmöglichkeit und Umfang sehr bescheidenen Maß von Nahrungsmitteln, z. B. Brot oder Mehlbrei, Obst und Zwiebelgewächsen, begnügte, so legen doch die Schilderungen der homerischen Gesänge großes Gewicht auf reichlichen Fleischgenuß der Helden.“¹ Ferner heißt es bei demselben Gelehrten (aaO. 949): „Auch der Griechen des 6. und 5. Jahrhunderts genoß Rindfleisch, das als schwer verdaulich galt, nur bei den mit Opfern verbundenen öffentlichen Speisungen.“ Überhaupt scheint Fleischgenuß im allgemeinen bei dem größten Teil der Bevölkerung damals nur bei festlichen Gelegenheiten eine Rolle gespielt zu haben. Wenn noch im 4. Jahrhundert v. Chr. der Komödiendichter Antiphanes die Griechen als Blattesser *φυλλοτρῶγες* (bei Athen. XIII 130 E) charakterisiert, so muß ihm zu seiner Zeit die bescheidene fleischarme Lebenshaltung der Hellenen im Vergleich zu der anderer Völker aufgefallen sein.² Aber eine solche Äußerung darf in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden. Die Anspielungen des Komikers Krates in den *Θηρία* (Com. Att. fr. ed. Kock I 133—135) auf zeitgenössische Vegetarier und der Spott des attischen Komikers über reine

¹ Eine Übersicht über die vegetabilischen und animalischen Nahrungsmittel der Griechen findet sich außer in dem zitierten Artikel von Orth auch in Hermanns Lehrbuch der griechischen Privataltertümer, 3. Aufl. v. H. Blümner, 1882 § 24 u. 25.

² Man vergl. auch eine Äußerung bei Athenaios (IV 130 E), nach der die Griechen im Gegensatz zu den reichen thessalischen Grundbesitzern als *μικροτράπεζοι* bezeichnet werden.

Pflanzennahrung, der dem Original von Plautus, Pseud. 810—825 zugrunde liegt, beweisen, daß zur Zeit der mittleren Komödie die gemischte, d. h. Fleisch enthaltende Nahrung als die Regel, die fleischlose Kost dagegen als Ausnahme empfunden wurde. Es scheint demnach, als ob im 4. Jahrhundert die Fleischnahrung im Vergleich zu früheren Zeiten bereits allgemeiner verbreitet war. Das beweisen auch die Anschauungen der Ärzte, vor allem des Hippokrates und des Komikers Aristophanes. Auch bei Xenophon ist von tierischer Nahrung wiederholt die Rede. Selbst der vegetarisch lebende Theophrast setzt die Verbreitung der Fleischkost beim gemeinen Mann als bekannte Tatsache voraus (Charakt. 22, 7).¹ Natürlich wird der soziale Unterschied von reich und arm in den Fragen der Ernährung auch weiterhin eine Rolle gespielt haben. Vor allem die Nahrung der Sklaven bestand nach wie vor hauptsächlich aus vegetabilischen Stoffen.² Gleichwohl läßt sich aus der allgemeinen Nahrung im 4. Jahrhundert fleischliche Kost nicht mehr hinwegdenken.

„Ein Fleischgericht war auch der ζῶμος μέλας der Spartaner, welches auf verschiedene Art zubereitet werden konnte und in Athen nachgeahmt wurde (Athen. IX 24, 379 E). Selbst bei dem einfachen Mahl der Spartaner war es den Tischgenossen erlaubt, Jagdbeute mitzubringen und zubereiten zu lassen“ (Orth bei Pauly-Wiss. XI 1, Sp. 950).³ Die Tatsache, daß die Tendenz

¹ Die Tilgung von τὰ κρέα durch Diels (in seiner Ausgabe der Charakt. des Theophrast, Oxford 1909) scheint nicht gerechtfertigt, nachdem J. M. Edmonds in seiner Ausgabe (London, New York 1929) hinter den Worten τὰ κρέα αὐτὸς γέρεω ein nur im Vaticanus fehlendes καὶ in den Text aufgenommen hat, das eine gute Verbindung mit dem folgenden τὰ λάχανα ἐν τῷ προκολλίῳ herstellt.

² „Den Hauptbestandteil der Nahrung der Sklaven“, sagt B. Büchsen-schütz, Besitz und Erwerb im griechischen Altertum, Halle 1869, S. 162, „bildete Getreide, namentlich Gerste, von welcher der Sklave im Durchschnitt täglich einen Choinix . . . erhielt (vgl. Hesych χοίνικες). Außer dem aus Gerstenmehl in einfacher Weise zubereiteten Brei werden die Sklaven nach Umständen auch andere geringe Kost, wie Hülsenfrüchte u. dgl., Fleisch dagegen nicht regelmäßig erhalten haben.“

³ Die Hauptstelle über die öffentlichen Mahlzeiten (φειδίτια) der Spartaner steht bei Plutarch, Lykurg. c. 12. Wenn es hier über die „schwarze Suppe“ heißt: „Sie war besonders beliebt, so daß die Älteren gar kein Fleisch verlangten (μηδὲ κρεαδίον δεῖσθαι), sondern es den Jüngeren überließen“, so spricht dies nicht gegen Orths Auffassung eines Fleischgerichts. Daß bei den öffentlichen Mahlzeiten Fleisch gegessen wurde, geht auch aus Plutarch, Agesilaos c. 33 p. 614 F (= Gloria Athen. c. 3 p. 347 D: ἐκ φειδιτίου κρέας) deutlich hervor. In seiner Plutarchs Lykurgos c. 8—10 und 12 entnommenen Schilderung der

der Volksernährung allmählich von der Pflanzenkost zur tierischen Nahrung drängte, spiegelt sich auch in dem Begriff des Wortes *ὄψον* wider. „Während *ὄψον* ursprünglich nur Zukost bedeutete¹, wurde es später auf animalische Nahrungsmittel, zuletzt auf den Fisch und die daraus bereiteten Leckerbissen übertragen (Plut. *Quaest. conviv.* IV 4, 2; Poll. VII 26)“, sagt Orth aaO. Sp. 950. Nur ein Fall von Fleiscenthaltung soll hier erwähnt werden, der jedoch nicht mit völliger Sicherheit erwiesen ist und, wenn er historisch ist, über lokale Bedeutung nicht hinausgekommen zu sein scheint: die Enthaltung von Fleisch bei einem Todesfall seitens der nächsten Anverwandten. Die Hauptstelle, die hierfür angeführt zu werden pflegt, ist Lukian *De luctu* c. 24. Die Ausdrücke *ἀπαυδᾶν* und *ἀπόσιτος* jedoch, die hier vorkommen, beziehen sich auf ein völliges Fasten, das von den Verwandten drei Tage geübt wurde; und auch aus Plutarch *Quaest. Gr.* 24 läßt sich nicht sicher erweisen, daß während der Trauerzeit um einen Toten zwar kein Fleisch, wohl aber andere Speisen genossen wurden. Auch hier scheint es sich um eine ähnliche Sitte wie bei Lukian zu handeln.² Allenfalls ließe sich aus einem neuzeitlichen Brauch ein gewisser Rückschluß auch auf die antike Zeit machen. In den ländlichen Ortschaften von Chios enthalten sich die nächsten Angehörigen des Verstorbenen „zum Besten seiner Seele“ volle 40 Tage des

spartanischen Sitten, insbesondere der Mahlzeiten, erwähnt Porphyrios den *ζωμὸς μέλις* geflissentlich nicht (*De abst.* IV 3—5). Er läßt den Lykurgos seine Staatsverfassung auf dem diätetischen Grundsatz aufbauen, der bereits in Aufnahme gekommenen Fleischnahrung möglichst wenig zu bedürfen (ebenda IV 3).

¹ Freilich scheint es schon bei Homer (II. IX 489, Od. III 480) Fleischkost zu bedeuten. Wichtig für die Geschichte des Begriffes *ὄψον* sind auch die Ausführungen des Dikaiarchos bei Athen. IV 141 B. Man vergleiche ferner I. E. Kalitsunakis, *ὄψον* und *ὀψάριον*. Ein Beitrag zur griech. Semasiologie. Festschrift für P. Kretschmer, 1926, 96—106.

² Stengel, Die griech. Kultusaltertümer, ³1920, 146, weiß auch für die von ihm behauptete dreitägige Fleiscenthaltung bei einem Todesfall keinen Beleg anzuführen. Auch bei H. Blümner, Leben und Sitten der Griechen (in: Das Wissen der Gegenwart, 62, 2. Abtlg. (Leipzig 1887) 87), auf den sich Stengel beruft, fehlt ein solcher. Sehr gut ist die Besprechung der oben angeführten Lukian-Stelle bei H. Strathmann, Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums (Lpz. 1914) 195 f. Über das Fasten im allgemeinen ist zu vergleichen die Arbeit von P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern, RGVV XXI 1, 1929.

Fleisches.¹ Immerhin darf aus diesem vereinzelt Fall, selbst wenn er für die alte Zeit beweisend wäre, nicht auf eine allgemein im alten Hellas geübte Sitte geschlossen werden.

Kapitel 2

Der Vegetarismus in der griechischen Heldensage

In der griechischen Heldensage, die wir jetzt kurz überblicken wollen, spielt die vegetarische Frage so gut wie keine Rolle. Von der Lebensweise einer Priesternatur wie Orpheus wird später ausführlich die Rede sein. Herakles erscheint nicht nur als starker Esser, als ἀδηράγος (Athen. X 411 Aff.) — als solcher ist er eine beliebte Figur der mittleren Komödie² — sondern er wird geradezu durch das Epitheton βουφάγος charakterisiert (Porphy. *De abst.* I 22), wie es die von Kallimachos erzählte Geschichte von Theiodamas anschaulich macht.³ Von Achill besteht eine mehrfach bezeugte Tradition, daß er als Knabe von seinem Lehrer Chiron mit den Eingeweiden von Löwen und Ebern und dem Mark von Bären genährt worden sei.⁴ Auch in der ionischen Dichtung finden sich nirgends Spuren einer vegetarischen Lebensauffassung. So pflegte Hektors Söhnchen Astyanax früher auf den Knien seines Vaters nur Mark und strotzendes Fett von Schafen zu essen, wie Andromache in ihrer

¹ B. Schmidt, Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland, Arch. f. Rel.-Wiss. XXV (1927) 64, der sich auf Kanellakis, *Χιακὰ Ἀνάλεκτα* (Athen 1890) 340 beruft und nach Kägi, Die Neunzahl bei den Ostariern (Philol. Abhandl. f. H. Schweizer-Sidler, Zürich 1891, 54 u. 59), eine altindische und eine iranische Parallele heranzieht. Auch auf Literatur über die Sitte der Fleischenthaltung und des Trauerfastens bei Naturvölkern wird bei Schmidt hingewiesen.

² Aber bereits bei Epicharm Fragm. 21 Kaibel wird Herakles' Eßlust verspottet.

³ Vgl. vor allem U. v. Wilamowitz-Moellendorf, „Neues von Kallimachos II“, in Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1914, 222–244, besonders S. 228 f. und 236 f. Vgl. auch Philostrat Imag. II 24, wo die Theiodamas-Geschichte ebenfalls als αἴτιον für den Brauch der Lindier erzählt wird, dem Herakles einen Pflugschsen (βοῦς ἀρότης) zu opfern.

⁴ Apollodor III 13, 6; Statius, Achill. II 384. Auf diese Tradition bezieht sich auch offenbar Plutarch *Quaest. conv.* IV 1, 1 p. 660 F, wenn er von einem Knaben redet, der im Gegensatz (ἀντιστρόφως) zu Achilleus nur von unblutigen und dem unbelebten Naturreich entnommenen Speisen (ἀναιμάτοις καὶ ἀψύχοις τροφαῖς) ernährt worden sei. Nach anderer Überlieferung bestand die Nahrung des jungen Achill nicht nur aus Mark, sondern auch aus Milch und Honig. Vgl. Philostr. Im. II 2 (S. 342 K): παῖδα ἔτι γάλακτι ὑποτρέφας καὶ μνηστῆ καὶ μέλιτι . . . ὁ Χείρων.

Wehklage um den toten Gatten hervorhebt (Ilias XXII 500 f.). Und Odysseus weiß (Odys. IX 6 ff.) sich nichts Lieblicheres zu denken, als wenn ein ganzes Volk ein Fest der Freude begeht und in den Häusern umher die gereiheten Gäste des Sängers Melodien horchen und alle Tische bedeckt sind mit Gebackenem und Fleisch¹ und der Schenk den Wein aus dem Kelche fleißig schöpft und ringsum die vollen Becher verteilt. Siehe, das nennet mein Herz die höchste Wonne des Lebens! so sagt er. Der epikureisch anmutenden Lebensauffassung, die in diesen Versen zum Ausdruck kommt — als solche charakterisiert sie der die Verse anführende Athenaios XII 513 A —, gebührt indes noch eine höhere Bedeutung. Nicht mit Unrecht glaubt der Verfasser des Wettstreites zwischen Homer und Hesiod, den Wilamowitz ins 5. Jahrhundert v. Chr. setzt², in diesen Versen die eigene Lebensauffassung des Dichters zu erblicken.³ Wir sehen also, wie bei den genannten Heroen von einer vegetarischen Lebensweise nicht die Rede sein kann.

Überhaupt läßt sich eine solche auch bei dem einfachen Mann aus dem Volke, wie er uns im Mythos entgentritt, nicht nachweisen. So verabscheuenswert vereinzelte Fälle von Anthropophagie in der Sage geschildert werden⁴, so harmlos und selbstverständlich erscheint auf der anderen Seite der Genuß des tierischen Fleisches. Das Bedürfnis hiernach läßt Aristophanes selbst in der Unterwelt seine Befriedigung finden (Frösche 553). Andererseits läßt der Gegensatz zwischen der Welt der Lebenden und der der Toten es verstehen, daß nach griechischer Vor-

¹ Überhaupt werden die homerischen Helden durch Zuteilung besonderer Fleischstücke geehrt (Il. VII 321; Od. IV 65; XIV 437). Doch wird für sie auch das Essen von Gemüse (*λαχανοφαγία*) ausdrücklich bezeugt (Athen. I 45), dagegen der Fischgenuß in Abrede gestellt (Plutarch *Quaest. conviv.* IV 4, 3 p. 668 F). Eine klare Übersicht über die Ernährung bei Homer gibt O. Körner, Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee, Münch. 1929, 46—50.

² Wilamowitz, Die Ilias und Homer, Berlin 1916, 400.

³ Hesiodi carmina rec. A. Rzach, Leipz.³ 1913, 241. So steht also auch in bezug auf die Nahrung die *ὁδὸς βίου Ὀμηρικῆ* dem *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* (beide termini nach Platon Resp. 600 A B) schroff gegenüber.

⁴ Berüchtigt waren vor allem die *δειπνα θύεσιον* (Eurip. Or. 1008); unter den Mischwesen war Minotauros wegen seiner Menschenfresserei bekannt (Diodor. IV 61); berüchtigt waren ferner die Menschenfleisch fressenden Stuten (*αἱ ἀνθρωποφάγοι ἵπποι* Apollodor. Bibl. II 5, 8) des Thrakerkönigs Diomedes. *Τροφὴν δ' ἐλάμβανον οὐ τὴν ἐκ γῆς γνωμένην, ἀλλὰ τὰ τῶν ξένων μέλη διαφρομέναι τροφὴν εἶχον τὴν συμφορὰν τῶν ἀκλήροῦντων* (Diod. IV 15, 3).

stellung die Dürftigkeit des Daseins der Schatten auch darin kundtut, daß diese von Asphodelos-Wurzeln ein kümmerliches Dasein fristen.¹ Auch in den phantastischen Dichtungen der Komödie spiegelt sich das Volksempfinden wider. Und da ist es bemerkenswert, daß weder Telekleides in den *Ἀμφικτυόνες*² das Glück der Urmenschen, noch Pherekrates in den *Μεταλλῆς*³ das Schlaraffenleben im goldenen Zeitalter mit vegetarischen Farben gemalt haben. Und wenn der Komiker Krates in seinen *Θηρία* allerlei Wunschzustände darstellt⁴, u. a. sich selbst bratende Fische, dagegen den Chor aus Tieren bestehen läßt, die redeten und nicht gegessen werden durften, so spielt hier neben anderem offenkundig auch eine scherzhafte Ablehnung der puren Pflanzennahrung mit hinein.

So viel hat unser mythologischer Überblick erwiesen, daß von einer irgendwie gearteten Hinneigung zur Pflanzenkost bei den Menschen der Sage nicht die Rede sein kann. In diesen Gestalten der Sage kommt aber nur das eigene Fühlen und Denken des Volkes zu Wort.

Kapitel 3

Der Vegetarismus in der griechischen Göttersage

Betrachten wir nunmehr, welchen Niederschlag die vegetarische Frage in der griechischen Göttersage gefunden hat. Es gibt eine Auffassung, nach der die olympischen Götter über materielle und somit auch Tiernahrung erhaben sind; die *ἀναιμους* (Il. V 342), in deren Adern kein Blut, sondern Ichor fließt (Il. V 340 und 416), nähren sich von „Ambrosia“. Dieses Wort, das Unsterblichkeit bedeutet, hat den Sinn, daß diese Nahrung nur für Nichtsterbliche bestimmt war. Sterblichen ist sie nicht

¹ Lukian *De luctu* 19 läßt einen Toten folgendermaßen im Hades sprechen: „Nein! so unbesät und unfruchtbar ist Plutons Reich nicht, und so rar ist der Asphodelos nicht bei uns, daß wir unsere Lebensmittel bei euch (d. i. den Lebenden) holen müßten!“

² Athen. VI 268 C—D (ζωμοῦ . . . ποταμὸς κρέα θερμὰ κλίνδων· ὅπται . . . κίχλαι . . . εἰς τὸν γάρῳγ' εἰσπέτοντο).

³ Ebenda 268 EF—269 E. Auch hier begegnen die ὅπται κίχλαι. Das Bild vom Fleisch führenden Fluß findet sich auch bei Nikophon (aaO. 269 E) und Metagenes (ebenda 269 F).

⁴ Com. Att. Fragm. ed. Kock I 133—135, besonders Fragm. 17 (= Athen. III 119 C). Vgl. auch Christ-Schmid, Griech. Lit.-Gesch. I⁶ (1912) 411.

zugänglich; nur durch besondere Gnade der Götter kann sie ihnen zuteil werden, wie dem Tantalos.¹ Der Begriff, um dessen Entwicklung es sich hier handelt, ist zunächst nur Ambrosia. Als Götternahrung hatte sie noch den besonderen Namen Nektar.² Noch Pherekydes von Athen, der Genealoge, glaubte daran, daß die täglich neu entstehende Ambrosia die Götternahrung sei (vgl. Plut. *De facie in orbe lunae* c. 24 p. 938 B).³

Daneben begegnet uns die wohl jüngere Auffassung, daß für Götter und Götterkinder, zumal in ihrer frühesten Jugend, Milch und Honig als Nahrung gedient haben.⁴ So wird Zeus als Kind von der Ziege Amaltheia gesäugt und ißt süßen Honig, wie Kallimachos (Hymnos I 48f.) überliefert. Auch der dem Zeus heilige, nach ihm genannte Adler verschmäht jede Fleischnahrung (Aelian *De anim.* IX 10) — sicherlich ein märchenhafter Zug. Ähnlich wie Kallimachos berichten die Sage auch Apollodor Bibl. I 1, 6, Diodor V 70 und Lactantius *Instit.* I 22 (letzterer mit Berufung auf Didymos). Auch von mehreren Götterkindern wird dasselbe überliefert. So soll Dionysos, der Sohn des Zeus und der Semele, als Säugling von der Nymphe Makris mit Honig genährt worden sein (Apollon. Rhod. Argon. IV 1133ff.).⁵ Im Hymnos auf Hermes (V 562) wird Honig als süße Götterspeise

¹ Pindar Ol. I 95ff., vgl. Od. V 195ff.

² Vorstehendes ist dem Artikel Ambrosia von Wernicke bei Pauly-Wiss. I Sp. 1809f. entnommen. Dort wird weiter ausgeführt, daß nur der Name „Nektar“ in der Ilias erscheint. „Aber die Götternahrung konnte man sich füglich nur als Speise und Trank vorstellen. Die ursprüngliche Gleichheit der Begriffe „Nektar“ und „Ambrosia“ macht es daher verständlich, daß bei der Differenzierung in Speise und Trank zwei verschiedene Auffassungen nebeneinander hergehen. Nach der einen ist Nektar der Trank, Ambrosia die Speise, nach der anderen ist es umgekehrt.“ Vgl. Näheres in der noch heute grundlegenden Schrift von W. H. Roscher, Nektar und Ambrosia, Lpz. 1883, 22ff.

³ Jacoby, FGrHist. I. Teil S. 103 Nr. 177 (unter „Unsicheres“). Dazu die Bemerkung S. 430: „Dem alten Theologen gehört nur die Nennung der Götterspeise; beim Genealogen kann sie in der Tydeusgeschichte (F 97) vorgekommen sein.“

⁴ Vgl. K. Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer, RGVV XV 2, 1914.

⁵ Ebenso wurde der neugeborene Meliteus, der Sohn des Zeus und der Nymphe Othreis, von Bienen gefüttert (Antonin. Liberal. XIII); Beroe, die Tochter des Adonis und der Aphrodite, soll in ihrer Jugend von Astraea mit Honig und Milch (Nonnos Dionys. XLI 216ff.), und Iamos, der Sohn des Apollon und der Euadne, soll nach seiner Geburt von Drachen mit Honig genährt worden sein (Pindar Ol. VI 73).

(*Θεῶν ἡδεῖα ἐδωδή*) bezeichnet, und die gleiche Auffassung vertritt der Neuplatoniker Porphyrios (*Antr. nymph.* 16 nach Od. V 93, II. XIX 38).¹ Ähnlich wird in der Batrachomyomachie (V. 39) ein Honiggebäck (*μελίτωμα*) als Götternahrung erwähnt. Um diese hohe Einschätzung des Honigs zu verstehen, muß man sich klarmachen, wie die Alten, besonders die Griechen, über die Biene im allgemeinen dachten. Schon Aristoteles berichtet, daß sich Bienen nicht auf Fleisch setzen (*Hist. an.* IX 40, 625 b 20)²; ja ihm scheinen diese Tiere etwas Göttliches an sich zu haben (*Generat. an.* III 10, 761 a 5, vgl. Vergil. *Georg.* IV 219), und bei Aelian (*Hist. an.* V 11) lesen wir: „Die Biene lebt ein reines Leben und möchte sich wohl nie von einem Lebewesen nähren und bedarf in keiner Weise des Pythagoras als Ratgebers, da ihr die Blüten als Speise genügen.“³ Didymos von Alexandria endlich (4. oder 5. Jahrh. n. Chr.), ein Kompilator landwirtschaftlicher Schriften, sagt (*Geopon.* XV 3, 1): „Die Biene ist von allen übrigen Tieren das weiseste und geschickteste und eine Helferin für den Menschen gemäß der Vernunft. Und das, was von ihr bereitet wird, ist in Wahrheit göttlich und den Menschen sehr nützlich.“⁴ Nach allem wird verständlich, wie der Bienenhonig gewürdigt wurde, den Göttern zur Speise zu dienen.⁵

Aber über den eben besprochenen geklärteren Anschauungen dürfen die primitiven Auffassungen über die Ernährungsweise

¹ Porphyrios versteigt sich in seinem Pythagoreismus sogar zu der Behauptung, daß sich die Bienen nicht auf Bohnen setzen (ebenda 19).

² *Hist. anim.* IX ist unecht. Ähnlich äußern sich Varro, *Rer. rustic.* III 16, 6 und Plinius *Hist. nat.* XI 21, 72: *Omnes (vespae) carne vescuntur contra quam apes, quae nullum corpus attingunt.* Die Biene galt also als vegetarisch lebendes Tier.

³ *Βίον δὲ καθαρὸν ἔῃ μέλιττα, καὶ ζῶον οὐκ ἂν οὐδενὸς πάσαιτο ποτε· καὶ οὐ δεῖται Πυθαγόρου συμβούλου οὐδὲ ἐν, ἀπόχρη δὲ ἄρα σίτον αὐτῇ εἶναι τὰ ἀνθή.*

⁴ *Ἡ μέλιττα πάντων τῶν λοιπῶν ζώων ἐστὶ σοφωτάτη καὶ εὐμηχανωτάτη, καὶ οὐνεγγυς ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ συνετόν· καὶ τὸ κατασκευάζομενον ἐκ αὐτῆς ἐστὶ θεῖον ἀληθές, καὶ χρησιμώτατον ἀνθρώποις.* Ähnlich lobend wie Didymos äußern sich auch Plutarch *De amor. prol.* p. 494 und (nach Aristoteles) Athen. VIII 352 F. 353 A. Nach Plinius *Hist. nat.* XI 12, 30 f. ist Honig Himmelstau.

⁵ Zum Vorstehenden vgl. den Artikel „Biene“ von Olck und „Aberglaube“ von Rieß bei Pauly-Wiss. III 447 und I 35; ferner die erwähnte Schrift von Roscher, Nektar und Ambrosia 60 f.; vor allem aber die Arbeit von W. Robert-Tornow *De apium mellisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica*, Berlin 1893, bei dem die meisten der angeführten Stellen abgedruckt sind (S. 14–16, 88–91, 96 u. 104).

der Götter, die gleichfalls in den homerischen Gedichten bezeugt sind, nicht übersehen werden. Danach nehmen die Olympier am Fleischessen der Menschen, das als sakrale Mahlzeit empfunden wird, leibhaftig teil.¹ In die gleiche anthropomorphe Richtung weisen Nachrichten, nach denen Apollon bei den Eleern als *δψοφάγος* (Athen. VIII 346 B), Hera in Sparta als *αἰγοφάγος* (Pausan. III 15, 9; Hesych, s. v. *αἰγοφάγος*), Dionysos als *ταυροφάγος* (Sophokles fr. 607 Nauck² nach Schol. zu Aristoph. Fröschen 357; Phot. u. Suidas s. v.; Etymol. M. S. 747, 49) und eine nicht näher bekannte Gottheit als *κροφάγος* (Hesych) verehrt wurden.² Ferner liegt ein Fall von Omophagie vor, wenn wir von Dionysos hören, daß er seine blutige Gier am zuckenden Fleisch eines Böckleins letzte (Eurip. Bakch. 139). Darauf deuten auch die Epitheta *ὠμωτής* und *ὠμάδιος* (Preller-Robert, Griech. Mytholog. I 693). Ja der gleiche Gott gilt in Tenedos sogar als *ἀνθρωποφάγος* (Aelian *Nat. an.* XII 34; vgl. Porphy. *De abst.* II 55), was sich indessen auf die dem Dionysos früher dargebrachten Menschenopfer bezieht.³

Auch anderen göttlichen Wesen ist die Anthropophagie nicht fremd. So heißt es von Hades, daß er die Toten fresse⁴, und ähnlich von dem Unterweltsdämon Eurynomos, daß er den Leichen das Fell abfresse und nur die Knochen übriglasse.⁵

¹ Vgl. K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, RGKV X 2, (Gießen 1910) 49. Zum Beleg führt Kircher S. 43 folgendes an: „Zeus (Il. I 423) und Poseidon (Od. I 26) sind bei den Äthiopiern zu Gast, ebenso Iris (Il. XXIII 205 ff.), von allen Olympiern (Od. VII 200 ff.) ohne Ausnahme werden die Phaiaken beehrt.“

² Natürlich gelten die genannten Epitheta nicht nur in anthropomorphem Sinn von den betreffenden Göttern, die diese Opfer erhielten und gleichsam verzehrten, sondern auch in realistischem Sinn von den Menschen, die diese Opfer darbrachten und von ihnen kosteten.

³ Im Grunde wird hier, wie wir noch sehen werden, auf den Gott selbst übertragen, was seine von ihm erfüllten und ihm gleichgesetzten Diener tun. So urteilt wohl mit Recht O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Relig.-Gesch. II (1906) 733. Über die Menschenopfer handelt F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGKV, XV 3, 1915. Anders, schwerlich richtig, beurteilt diese Gottesdienste Walter F. Otto, Dionysos, Mythos und Kultus, Frankf. a. M. 1933 (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike Bd. IV) S. 99 f. Nach ihm ist der Sinn des Mythos von der Zerreißung des Dionysos, „daß der Gott das Furchtbare, das er tut, selbst erleidet. Und was der Mythos erzählt, das wiederholt der Kultus in regelmäßigen Opferhandlungen.“

⁴ Sophokles *El.* 543; vgl. Kaibel *Epigramm. Graeca ex lapidibus collecta*, Berlin 1878, nr. 647, 16.

⁵ Pausan. X 28, 7.

Und Hekate wird in dem großen Pariser Zauberpapyrus *σαρκοβόρα*, d. h. Leichenverzehrerin, genannt.¹ Ähnliche Epitheta wurden der Selene, die mit Hekate identifiziert wurde, beigelegt, nämlich *αἱμοπότις*, *καρδιόδατος* und *σαρκοφάγος*.²

Kapitel 4

Der Vegetarismus im griechischen Kultus

Wir wenden uns nunmehr von der Götternahrung zu den eigentlichen Götteropfern, durch die nach populärer Auffassung den Göttern eine Art von materiellem Genuß verschafft wurde.³ „Auf dieser Stufe der Anschauung wird man sich vorgestellt haben, der Dampf des verbrannten Fleisches, der Duft des Blutes, die Verdunstung des Trankopfers werde von den Göttern genossen.“⁴ Die Frage nach der Priorität der blutigen oder unblutigen Opfer können wir hier nicht behandeln. O. Kern, *Die Religion der Griechen I* (1926) 156 f. tritt für den früheren Ursprung der unblutigen Opfer ein.⁵ Wichtig für die Entwicklung der Opfer, wie man sie sich in der Antike vorstellte, sind die Ausführungen des Theophrastos in seiner Schrift über Frömmigkeit (bei Porphyrios *De abst.* II).⁶

Den größten Teil aller Opfer machen die sogenannten Speiseopfer aus.⁷ Es handelt sich bei ihnen um eine Gemeinschaft

¹ Pap. Paris. 2486; vgl. 2594 ff. *κτανεῖν γὰρ ἀνθρώπον ὃ ξῆρ, | πίνειν τὸ δ' αἷμα τοῦτον, | σάρκας γαγεῖν μήτηρ τε σὴν | εἶναι τὰ ἐντερά αὐτοῦ* | . . .

² Pap. Paris. 2864—66 (= K. Preisendanz *Papyri Graecae mag.* I (1928) 164).

³ Vgl. Schoemann-Lipsius, *Griech. Altertümer*, II⁴ (Berlin 1902) 227.

⁴ Kircher aaO. 44.

⁵ „Die unterirdischen Gewalten bedürfen mehr der Besänftigung als die uranischen. Sie fordern unblutige Opfer, weinlose Spenden, auch noch in später Zeit. . . Der Ursprung der unblutigen Opfer hängt . . . zweifelsohne mit der ältesten Nahrung der Menschheit zusammen, die vorzugsweise aus Feldfrüchten bestand. Mutter Erde wird verehrt, weil sie Nahrung spendet. Die Früchte im Walde und im Felde, auf den Bergen und im Tale sind ihr Werk. Der Mensch lebt von ihnen; also muß auch die Gottheit, die sie spendet, von ihnen leben, und so werden ihr und anderen chthonischen Gewalten namentlich die Erstlinge aller Früchte dargebracht.“ Man vergleiche zu dieser Frage auch Schoemann-Lipsius aaO. 231, nach deren Ansicht jedoch in historischer Zeit in Griechenland „wie beide Arten von Nahrung, so auch beide Arten von Opfern immer nebeneinander bestanden“.

⁶ Hiervon wird S. 239 ff. noch ausführlich die Rede sein.

⁷ Die von den Speiseopfern unterschiedenen sog. *θυσίαι ἀγευστοί*, d. h. Opfer, deren Fleisch nicht zur Speise benutzt, sondern vernichtet wurde, können

des Genusses, in die der Mensch mit den Göttern tritt.¹ Unter den Speiseopfern wiederum bilden die blutigen Opfer wohl den Hauptbestandteil. Auch einige der *Θεοὶ ἐπικάρπιοι*², der Geber und Erhalter der Früchte, verschmähen nicht tierische Opfer. So werden z. B. der Demeter Schweine, dem Dionysos Schweine und Ziegen geopfert.³ Der blutriefende (*μυαίφορος*) Ares will überhaupt von unblutigen Opfern nichts wissen.⁴

Durch die Praxis der Tieropfer wird — bereits in homerischer Zeit — das Fleischessen zur sakralen Mahlzeit.⁵ Sogar die Tötung eines Tieres, das zur Nahrung dienen soll, wird fast immer sakral empfunden und wird mit einer Art Opferhandlung verbunden gewesen sein, auch wenn die Schlachtung nicht im Hause, sondern beim Metzger vorgenommen wurde.⁶ Die sakrale Auffassung des Fleischgenusses hat sich lange behauptet; sie gilt nicht nur für die Griechen, sondern auch für andere Völker des Altertums, wie die Römer, Inder und Perser.⁷ Als Belege für die Wichtigkeit dieser Tatsache seien die *ὁσίη κρεάων*, d. h. der Brauch des Fleischkostens beim Opfern⁸, die *κρεανομία*, d. h. die Verteilung des Fleisches vom Opfertier unter die Gäste⁹, und die *κρεοδαΐται*, d. h. die Fleischverteiler besonders bei den Opfern¹⁰, namentlich erwähnt.

wir hier übergehen. Zu ihnen gehören einmal alle Opfer, die man chthonischen Gottheiten darbrachte, um sich vor ihrem Zorn zu schützen (*θυσίαι ἀποτρόπαιοι* nach Porphyry. *De abst.* II 44), ferner Sühnopfer, zu denen auch die Menschenopfer zu rechnen sind, Eidopfer, Toten- und Heroenopfer (vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer, ³1920, 105. 108).

¹ Schol. zur Ilias III 310 Dindorf I: τὰ δὲ θεοῖς ἀπλῶς θνόμενα ἡσθιον ἡγοῦντο γὰρ ὥσπερ συνομιλεῖσθαι τοῖς θεοῖς.

² Maximus Tyr. or. XXIV 4k; Poll. I 24.

³ Vgl. Stengel aaO. 122, wo in Anm. 8 und 9 die Belege gegeben sind.

⁴ Antholog. Pal. VI 292.

⁵ In diesen Darlegungen folge ich wiederum K. Kircher aaO. 49f. Die ebenda Anm. 5 angeführten Belegstellen für die Griechen seien hier wiedergegeben: Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer⁴ II (Berlin 1902) 247; zu seinen Belegen fügt Kircher noch hinzu: Hom. II. I 459 ff., Od. III 40 ff., 459 ff., XIV 432 ff.; Hom. Hymn. II 319f., Herodot VI 57, Eurip. Ion. 52f., Menander, Samia 184 ff.

⁶ Vgl. Stengel aaO. 105f. Freilich wurde in Griechenland in der alten Zeit, wie S. 3 bemerkt, nur wenig Fleisch gegessen, meistens bei festlichen Gelegenheiten oder zur Bewirtung eines Gastes (vgl. Stengel S. 105).

⁷ Vgl. Kircher aaO. 49f.

⁸ Homer. Hymn. III 130.

⁹ Dittenberger, Syll.³ Nr. 271, 25.

¹⁰ Puttkammer *Quomodo Graeci carnes victimarum distribuerint*. Königsberg. Diss. 1902, 57.

Unter den unblutigen Opfern spielen Früchte die Hauptrolle. Auch im Kulte vieler Gottheiten, denen vorwiegend Tieropfer dargebracht werden, fehlen sie nicht. So erhält Herakles Trauben und andere Früchte zum Opfer¹, Früchte auch Poseidon²; der Artemis werden an ihrem Altar Ährenkränze niedergelegt³ und andere reife Feldfrüchte geopfert.⁴ Aber die Gottheiten, denen nur unblutige Opfer dargebracht wurden, sind doch sehr selten und eigentlich von untergeordnetem Rang.⁵ So erhielt in alter Zeit Eirene in Athen feuerlose (*ἄπυρα*), d. h. also unblutige Opfer⁶, ein Brauch, der wohl symbolische Bedeutung hatte. Auch wurden den Nymphen, wie es scheint, nur unblutige Opfer dargebracht.⁷ Häufiger dagegen sind die Fälle, daß größeren Gottheiten an bestimmten Kultstätten oder zu gewissen Festtagen nur unblutige Opfer dargebracht wurden. So durften dem Kronos, dem Gotte des goldenen Zeitalters, in Athen an seinem Feste, den Kronien, *ἐμψυχα* nicht geopfert werden.⁸ Ferner sind hier verschiedene Zeus-Kulte zu nennen.⁹ So war es verboten, dem Zeus Hypatos, der im Erechtheion auf der Akropolis in Athen verehrt wurde, ein lebendiges Opfer darzubringen.¹⁰ Auch der am Kronion-Hügel bei Olympia verehrte Sosipolis, der eine besondere Erscheinungsform des Zeus war¹¹, erhielt wahrscheinlich keine Tieropfer.¹² Wenn es weiterhin bei Sophokles (Trach. 237 f.) von Herakles heißt, daß er dem Zeus *Κηναῖος*¹³ einen Altar abgrenzen lasse und das Fruchteinkommen des Areals (*τέλη ἐγκαρπα*) zuweise, so läßt sich nicht mehr entscheiden, ob nur

¹ Aelian *De nat. anim.* VI 40; Pausan. IX 19, 4.

² Plutarch, Theseus 6.

³ Pausan. VII 20, 1.

⁴ Xenoph. An. V 3, 9. Diese und weitere Beispiele nach Stengel 109.

⁵ Zum folgenden ist wieder zu vergleichen Stengel 103 f. sowie Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RGVV IX 1 (Gießen 1910) 76 ff., wo die meisten Belegstellen abgedruckt sind.

⁶ Aristophan. Frieden 1019 mit Schol.

⁷ Anthol. Pal. VI 324; Wächter aaO. 77.

⁸ I. v. Prott *Fasti sacri*, Lpz. 1896, n. 3 v. 23 ff. (Wächter aaO. 76).

⁹ Daß sich die Mysterien des idäischen Zeus tierischer Speisen und Opfer enthielten (Eurip. Tr. Gr. fr. 472 N.³; vgl. Wächter aaO. 78), wird unten noch genauer erörtert werden. ¹⁰ Pausan. I 26, 5; vgl. VIII 2, 3 (= Wächter 77).

¹¹ Vgl. C. Robert, Athen. Mitt. XVIII (1893) 37 ff.

¹² Pausan. VI 20, 2; vgl. Wächter 77.

¹³ Dieses Epitheton hat Zeus nach dem *Κηναῖον*, dem nordwestlichen Vorgelände Euböas, wo ihm ein Tempel errichtet war. Vgl. die Belege bei v. Geisau, Pauly-Wiss. XI Sp. 164.

derartiges „aus Blüten und Früchten bestehendes Räucherwerk“¹ dem Zeus *Κηναῖος* dargebracht wurde. Doch scheint es, daß das einmalige Ernteopfer, um das es sich hier handelt, nur Pflanzenstoffe gewesen sind. In ähnlicher Weise wird das der Demeter dargebrachte Ernteopfer (*Θαλίσια*) wohl nur aus Erzeugnissen der Erde bestanden haben.² Ferner ist von einem Fruchtopfer die Rede in folgenden Euripides-Versen (Tr. Gr. fr. 912 N.³), die nach Nestle, Philol. Suppl.-Bd. VIII (1899—1901) 597 f. orphisch beeinflußt sind. „Dir, dem Herrscher über alles“, heißt es da, „bringe ich ein Trankopfer und einen Opferkuchen dar, magst du nun lieber Zeus oder Hades genannt werden; du aber empfang (mir) das vollausgegossene feuerlose Opfer von allerlei Früchten“ (*θυσία ἄπυρος παγκαρπείας*).³ Endlich ist uns für Delos durch Aristoteles das Kultgebot bezeugt, den Apollon *Γενέτωρ* nur durch Weizen, Gerste und Opferkuchen ohne Feuer zu verehren, nicht aber durch Schlachtopfer.⁴ Der hierfür bestimmte Altar hieß „Altar der Frommen“ (*εὐσεβῶν βωμός*).⁵ Solche feuerlosen Opfer (*ἄπυρα*), wie sie in Delos bestanden, sind uns auch für den Kult der Athena in Lindos⁶ und der Demeter in Phigaleia (Pausan. VIII 42, 5) überliefert.

¹ So der Scholiast zu der Stelle, vgl. *Scholia in Soph. trag. vetera ed.* P. N. Papageorgiu, Leipzig 1888, 294.

² Theokrit VII 3 mit Schol. Bereits Ilias IX 534 wird ein Ernteopfer für Artemis erwähnt.

³ Ebenso ist bei Sophokles (Tr. Gr. fr. 366 N.³) von einer *παγκάρπεια* in Verbindung mit Schafwolle und Honig die Rede, ohne daß wir den Gott wüßten, dem sie gilt. Und Athen. XI 473 C wird ein Fruchtopfer für Zeus *Κτήτωρ*, den Schützer des Eigentums, erwähnt. Einen Nachklang des alten Fruchtopfers sieht H. von Fritze *De libatione veterum Graecorum*, Berl. Diss. 1893, 9 in der *παγκάρπεια*, die an den Chytren, dem dritten Festtage der Anthesterien, geopfert wurde.

⁴ Diog. L. VIII 13. Vgl. Wächter S. 77, wo auch die Parallelstellen stehen. Mit Recht weist W. Schmidt, Geburtstag im Altertum, RGVV VII 1, (Gießen 1908) 26—28 darauf hin, daß analog dem Kult des Apollon *Γενέτωρ* auch dem genius der Römer nur unblutige Opfer dargebracht werden durften. Ferner sei hier bemerkt, daß man in Athen beim Festmahl der Pyanopsien, die zu Ehren des Apollon gefeiert wurden, kein Fleisch genoß, sondern verschiedene Getreidearten und Hülsenfrüchte zusammenkochte, die sog. „Panspermie“ (vgl. Phot. Harpocr. s. v. *Πανόψια*). Näheres über die Pyanopsia bei L. Deubner, Attische Feste, 1932, 198 ff.

⁵ Porphy. *De abst.* II 25; vgl. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, 89 und 119.

⁶ Pindar, Ol. VII 43 (76) und Schol. zu Ol. VII 86. Weitere Nachweise bei Stengel aaO. 102, 17.

Dem Kultgebot der unblutigen Opfer entspricht natürlich dann auch der Genuß dieser unblutigen Opfergaben seitens der Tempelbesucher. Bisweilen wird aber auch eine völlige oder teilweise Fleischenthaltung für eine gewisse Zeit den Gläubigen ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Dann scheint es sich jedoch um einen Kult zu handeln, bei dem blutige Opfer dargebracht werden, die ja im allgemeinen — bei Speiseopfern — gekostet werden dürfen. So ist uns durch eine Inschrift aus Delos aus frühromischer Zeit für den Kult des Zeus *Κύνθιος* und der Athena *Κυνθία* das Gebot der Fleischenthaltung für die Verehrer (*ἀγνεύοντας ἀπὸ ... κρέως*) bezeugt.¹ Öfter tritt uns in den inschriftlich bezeugten Kultgeboten die Forderung einer partiellen Fleischenthaltung entgegen. So wird in einer anderen Inschrift aus Delos aus unbestimmter Zeit — wahrscheinlich handelt es sich um ein Heiligtum des Apollon oder der Artemis — den Verehrern eine dreitägige Enthaltung von Zukost (*δψάριον*) sowie Enthaltung von Schweinefleisch (*ὑειον* sc. *κρέας*) anbefohlen.² In einer weiteren Inschrift aus Lindos auf Rhodos, die aus der Zeit Hadrians stammt, wird von den Tempelbesuchern eine dreitägige Enthaltung von Linsen und Ziegenfleisch (*αἰγέϊον*) sowie eine eintägige von Käse verlangt.³ Endlich ist in der Stiftungsurkunde eines Lykiers namens Xanthos, die dem 2. Jahrhundert n. Chr. entstammt, die Forderung ausgesprochen, im Heiligtum des *Μῆν Τύραννος* sich von Knoblauch und Schweinefleisch (*χοίρεα*) zu enthalten.⁴ Aber die kultische Gebundenheit solcher Speiseverbote ist nicht nur in ihrer beschränkten Dauer, sondern mehr noch in dem Verbot des Fleisches einer bestimmten Tiergattung, die für die betreffende Gottheit Tabu war, begründet. Während in der oben erwähnten Inschrift aus Lindos die Enthaltung von Ziegenfleisch gefordert

¹ Indessen darf aus diesem Zeugnis der Schluß einer völligen Fleischenthaltung nur mit einem gewissen Vorbehalt gezogen werden, da in der Lücke vor *κρέως* die spezielle Tiergattung gestanden haben kann. Vgl. Wächter 77 = L. Ziehen *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Leipzig 1906, n. 91.

² Roussel, *Mélanges Holleaux*, Paris 1913, 266.

³ Dittenberger, *Syll.*³ Nr. 983 (= Wächter S. 88).

⁴ *Syll.*³ Nr. 1042 (Wächter S. 84). Besprochen sind diese drei Beispiele von J. Zingerle, *Zu griechischen Reinheitsvorschriften*, in *Strena Buliciana*, Agram 1924, 191.

wurde, war gerade dieses z. B. bei dem spartanischen Fest der Hyakinthien als einziges Opfer zulässig.¹

Was für die Tempelbesucher vorgeschrieben war, galt natürlich in erhöhtem Grade für die Priester. Die Behauptung des Porphyrios (*De abst.* IV 5): „Den Priestern war zum Teil die Enthaltung vom Genuß aller Tiere, zum andern Teil die Enthaltung vom Genuß gewisser Tiere vorgeschrieben, wenn man ein griechisches und ein barbarisches Volk betrachtet, jedoch bei den einen die Enthaltung von diesem, bei den anderen die Enthaltung von jenem“², diese Behauptung dürfte in ihrem zweiten Teil das Richtige treffen. Wie weit die positive Verallgemeinerung von einer allgemeinen Tierenthaltung der Priester der Wahrheit entspricht, können wir heute nicht mehr nachprüfen. Als Ergebnis unserer Betrachtung können wir vielmehr feststellen, daß sich aus den von Kult zu Kult wechselnden, vielfach zeitlich beschränkten Speisegeboten und -verboten, wie sie für die Tempelbesucher und das Tempelpersonal galten, schwerlich eine allgemeine Fleischenthaltung entwickeln konnte und wohl schwerlich entwickelt hat. Diese Sonderbestimmungen stellen sich uns mehr als Ausnahmefälle der großen Regel dar, zu der das sakrale Fleischessen im Opferkult geworden war.

Im Speiseopfer, von dem bisher die Rede war, ißt man mit dem Gott; im Sakrament, das jetzt noch wenigstens kurz erwähnt werden soll, wird der Gott gegessen.³ „Daß der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann, dadurch, daß er ihn oder Stücke von ihm ißt, bewährt sich immer wieder als uralter, aus der Tiefe ursprünglichster religiöser Anschauung empordrängender Glaube.“⁴ Über dieses sakramentale Essen des Gottes oder des ihm geweihten Tieres wird später im Zusammenhang mit der

¹ Athen. IV 138 F: *Θύουσι δ' ἐν ταῖς κοπίαις αἶγας, ἄλλο δ' οὐδὲν ἱερεῖον.* Näheres bei M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschuß der attischen, Leipzig 1906, 134.

² *Τοῖς τοῖνυν ἱερεῦσιν τοῖς μὲν τῶν ζώων πάντων, τοῖς δὲ τινῶν πάντως προστέτακται ἀπέχεσθαι τῆς βορᾶς, ἃν τε Ἑλληνικὸν ἔθος (ἔθνος coni. Reiske) σκοπῆς ἃν τε βάρβαρον, καὶ μέντοι παρ' ἄλλοις ἄλλων.*

³ Auf diesen Unterschied macht aufmerksam Ada Thomsen, Arch. f. Rel.-Wiss. XII (1908) 464.

⁴ So urteilt A. Dieterich, Eine Mithras-Liturgie³, Leipz. 1923, 100 und führt im folgenden (bis Seite 106) religionsgeschichtliche Beispiele für das „Essen des Gottes“ an.

Orphik noch genauer gehandelt werden. Hier genüge der Hinweis, daß diese Seite des Kults vegetarischen Grundsätzen entgegengesetzt ist.

Kapitel 5

Der Vegetarismus im griechischen Zauberwesen

Im Anschluß an unsere Betrachtungen des griechischen Kultes wollen wir nunmehr die vegetarischen Spuren verfolgen, die auf dem Gebiete des griechischen Zauberwesens vorhanden sind. Schon Porphyrios (*De abst.* II 45) bemerkt, daß sich die Zauberer wenigstens für kurze Zeit der unreinen Speisen zu enthalten pflegen.¹ Zwischen den Gepflogenheiten der Orphiker und Pythagoreer in Speise- und Opferfragen einerseits und dem Treiben der Zauberer auf der anderen Seite besteht unleugbar ein innerer Zusammenhang. Th. Hopfner, *Griech.-ägypt. Offenbarungszauber I* (Leipzig 1921) § 849, geht sogar soweit, zu behaupten, daß die Speise- und auch Opfergebote der Pythagoreer und Orphiker nicht bloß für das Mysterienwesen, sondern auch für offizielle Traumdivination und endlich auch für die private Theurgie und Magie von weitreichendem Einfluß gewesen seien. Denn sowohl die absolute Enthaltung von Fleischnahrung wie auch die Abstinenz von gewissen Tieren und Gewächsen, wie besonders Hülsenfrüchten, sei für die pythagoreisch-orphischen Kreise charakteristisch und beides spiegele sich auch in den Zauberritualen wieder. Ob und wie weit die orphisch-pythagoreischen Speise- und Opfergebote für die Mysterien von Einfluß waren, oder ob nicht vielmehr das umgekehrte Verhältnis vorliegt², wagen wir hier nicht zu entscheiden.³ Daß jedoch die Praxis der Zauberer, für die uns durchweg jüngere Zeugnisse vorliegen, durch die alten orphisch-pythagoreischen Sitten beeinflusst ist, scheint auch uns außer Frage. Wir wollen uns nunmehr damit begnügen, die in der Literatur und in den Zauberpapyri uns gebotenen Zeugnisse zusammen zu stellen. Da ist zunächst eine Stelle aus Lukians *Menippos* (c. 6 ff.) zu nennen,

¹ Zur Fleischenthaltung der Zauberer vergleiche man auch Th. Hopfners Artikel „Mageia“ bei Pauly-Wiss.-Kroll XIV Sp. 361 f. und Arbesmann aaO. 63—67.

² So Rohde, *Psyche* II 9, 10 126. Siehe ferner unten S. 87.

³ Eine Beziehung zwischen den eleusinischen Mysterien und der Orphik wird in Abrede gestellt von O. Kern, *Athen. Mitteil.* XVII (1892) 138—141 sowie bei Pauly-Wiss. IX (1914) Sp. 621 und XVI (1934) Sp. 1211 ff. Ihm stimmt neuerdings zu U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* II (1932) 200.

an der nach Cumont die Bräuche des Mithraskults geistreich parodiert werden.¹ Menipp wünscht mit Hilfe des Magiers Mithrobarzanes eine Fahrt in die Unterwelt zu machen, um sich bei Teiresias nach dem besten Leben zu erkundigen. Über die 29-tägige Zeit der *προδιαίτησις* der beiden wird folgendes erzählt: „Als Speise dienten uns Baumfrüchte, als Trank Milch, eine Mischung aus Milch und Honig und das Wasser des Choaspis.“ Wie ich glaube mit Recht, hat Strathmann, Askese 252, darauf hingewiesen, daß höchstens der Name des Magiers auf die Mithras-mysterien hindeute und daß Cumonts Schluß zu weitgehend sei. Ist diese Auffassung richtig, so liegt es nahe, mit Strathmann anzunehmen, „daß Lukian überhaupt den Hokuspokus des orientalischen Zauberwesens verspottet.“²

Weiterhin ist aus den Lithika, einem Gedicht, das, wie es scheint³, frühestens ins 2. Jahrhundert n. Chr. zu setzen ist, eine Stelle hier anzuführen.⁴ Es handelt sich um die Weihung des Siderites, eines divinatorischen Zaubersteines, der auch Orites heißt. Der Seher Helenos, der zuerst diesen Zauberstein benutzte, mußte sich 21 Tage geschlechtlichen Umgangs und gemeinsamer Bäder enthalten, sowie von beseelter Nahrung unbefleckt bleiben (*ἀμίαντος ἐδωδῆς ἐμψύχοιο* v. 368).⁵ Die Anschauung von der befleckenden Wirkung tierischer Nahrung weist möglicherweise in neuplatonische Zeit. Auch von blutlosen Altären (*ἀναιμακτοὶ βωμοί*) ist in dem Gedicht die Rede, auf denen es nicht erlaubt sei, ein lebendes Opfer (*θνητὴ ἐμψύχοιο*) darzubringen (v. 699 f.). Solche vegetarischen Anschauungen schließen aber nicht aus, daß auch vom Kochen des Fleisches (v. 731) und von dem Besessenheit bewirkenden Genuß des Schlangenfleisches (v. 699 f.) geredet wird.

Auch aus den Zauberpapyri, die nach Wessely an die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts zu setzen sind⁶, läßt sich mehrfach

¹ Fr. Cumont, Die Mysterien des Mithra, übers. von G. Gehrich, 3. Aufl. von K. Latte, Leipzig 1923, 73.

² Auch Hopfner scheint das anzunehmen, der die Stelle in seinem „Griech.-ägypt. Offenbarungszauber. Seine Methoden“, II (Leipzig 1924) § 352 anführt.

³ Christ-Schmid, Geschichte der griech. Literatur II 2⁶, (1924) 983.

⁴ Abel, *Orphica* 121 f. (Lithika v. 361—363, 367—387).

⁵ Auch diese Stelle findet sich bei Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber I § 574.

⁶ C. Wessely, „Neue griech. Zauberpapyri“, Denkschrift der Akad. d. Wiss. 42 (Wien 1893) 2.

die Forderung zeitweiliger Fleischenthaltung zu magischen Zwecken nachweisen. So ist in dem I. Berliner Zauberpapyrus¹ Z. 22 von einer *παράθεσις ἐν ἀψύχοις φαγίμασιν* die Rede; nur diese dürfen bei einem Opfer an einen zu Zauberzwecken getöteten Habicht verwendet werden. Auch der *πάρεδρος*, der hierzu gewonnen werden soll, soll sich des Fleischgenusses und jeder Unreinheit enthalten.² Das in dem gleichen Papyrus erwähnte Verbot, Fische zu essen, deutet nach Parthey 142 der Anm. 3 genannten Publikation auf ägyptischen Ritus (vgl. Plutarch *De Isid. et Osir.* c. 7 p. 353 C-E), während das Verbot des Schweinefleisches auf jüdischen Einfluß schließen läßt.³ Ferner ist in dem großen Pariser Zauberpapyrus⁴ Z. 52f. die Forderung ausgesprochen: „7 Tage lang vor Eintritt des Vollmonds halte dich rein (*προαγνέουσας*) und enthalte dich auch des Beseelten (*ἐναίμων*) und Ungekochten (*ἀνεψευτών*); Z. 57: ... enthalte dich auch des Weines.“⁵ Auch diese Bestimmungen gelten natürlich ebenso für den Gehilfen bei der *πραξις*, für den *συνμύστης*; so ist in dem gleichen Papyrus (Z. 735f. S. 98) in einer „Unsterblichmachung“ (*ἀπαθανατισμός*), die zu einem ekstatischen Offenbarungszauber umgemodelt ist⁶, die Mahnung zu lesen: „Zugleich soll sich dein Gehilfe (sieben) Tage rein halten und sich des Beseelten (*ἐμψύχων*) und des Bades (*βαλανείον*) enthalten.“ Endlich ist auch in einem Londoner Papyrus (Z. 441) die Forderung erwähnt, sich unbeseelter Speisen (*ἄψυχαι τροφαί*) zu bedienen.⁷ Aber die hier sich zeigenden vegetarischen Grund-

¹ K. Preisendanz *Papyri Graecae magicae* I (1928) 4 (Nr. I).

² Preisendanz aaO. 6, Z. 55f.: *Προαγνέουσας [καὶ ἀπεχόμενος ἐμψύχων καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*. Doch sind die eingeklammerten Worte bzw. Wortteile ergänzt.

³ Preisendanz aaO. 8, Z. 102–105: *Ἰδωρ φέρει, οἶνον, ἄρτον καὶ [δ] ἀν ἐθέλης ἐκ τῶν ἐδεσμάτων, ἔλαιον, ὄξος χωρὶς λχθύων μ[ό]νων, λαχάνων δὲ πλήθος δ' θέλεις, ἄξει· κρέας δὲ χοίρειον [τ]οῦτο δ' ὅως μὴ λέξης ποτὲ ἐνεργεῖν*. Vgl. auch Z. 289f: *καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ πάντων νυσαρῶν πραγμάτων καὶ πάσης λχθυοφαγίας καὶ πάσης σνονοσίας*. G. Parthey, Zwei griech. Zauberpapyri d. Berlin. Museums, Abhandl. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1865, 116 hält es für wohl möglich, daß die Gedichte unter dem Einfluß der gnostischen Philosophenschulen entstanden seien.

⁴ Preisendanz aaO. 68 (Nr. IV).

⁵ So übersetzt von Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber I § 226.

⁶ Auch hier folge ich der Deutung Hopfners aaO. § 851.

⁷ Preisendanz *Papyri Graecae magicae* II (1931) 20 (Nr. VII). Alle angeführten, auf völlige Fleischenthaltung sich beziehenden Stellen der Zauberpapyri finden sich zusammengestellt bei Hopfner aaO. I § 851. Weitere Beispiele für den Vegetarismus im Zauberwesen bieten mehrere byzantinische und neugriechische Zauberrezepte, die A. Delatte *Anecdota Atheniensia Tome I Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Paris 1927, zuerst ver

sätze dürfen keinesfalls verallgemeinert werden. So war, wie gesagt, in dem Berliner I. Papyrus Z. 5 von der rituellen Tötung eines Habichts die Rede; und in dem großen Pariser Zauberpapyrus (Z. 35f.) wird ein Hahnenopfer erwähnt. Fragen wir nach dem Hauptmotiv, das der Fleischenthaltung im Zauber zugrunde liegt, so ist es sicherlich die Furcht, daß mit den Fleischspeisen gewisse dämonische Mächte in den Menschen eindringen und so die Zauberhandlung stören.¹ Deshalb muß dieser Gefahr durch mehrtägige Enthaltung vorgebeugt werden. Es handelt sich um apotropäische Mittel.²

Auch in das Gebiet der Medizin reicht die Magie hinein, und deshalb mag hier ein derartiges Beispiel angeschlossen werden. Besonders die Epilepsie, die man die heilige Krankheit nannte, fiel der Kathartik und Magie zur Behandlung anheim. Diese suchte, wie wir es z. B. in der hippokratischen Schrift über die „heilige Krankheit“ (c. II) sehen, das Leiden durch Reinigungen (*καθαρμοί*) und Beschwörungen (*ἐπαοιδαί*), daneben aber durch mancherlei diätetische Vorschriften zu bekämpfen.³ In dieser Hinsicht wird den Kranken der Genuß von einigen Fischen (Trigle, Melanuros, Kestreus), von Ziegen-, Hirsch- und Schweinefleisch sowie von einigen Vögeln (Hahn, Turteltaube und Trappe) und Gemüsen (Minze, Knoblauch, Zwiebel) untersagt. Auch hier handelt es sich in der Hauptsache um das Verbot dämonischer Tiere und Pflanzen, d. h. solcher, die als Sitz eines Dämons galten oder sonstwie mit Dämonen in näherer Beziehung stehen sollten.⁴ Da nun nach antikem Glauben der Epileptische

öffentlich hat und die bei Arbesmann aaO. 66f. am bequemsten zugänglich sind. Hier wird nicht nur die Enthaltung von Schweinefleisch (*βειον κρέας*, Delatte S. 486 u. 493) erwähnt, sondern auch die Enthaltung von Fleisch (*κρέας*) schlechthin (S. 18 u. 477) und von jedem Tieropfer (*πάσα ζωοθυσία*, S. 507), und positiv wird die Vorschrift gegeben, nur Brot (S. 413) oder allenfalls noch bestimmte Vegetabilien (S. 507) zu genießen.

¹ Die Vorliebe gerade der bösen Dämonen für Fleisch wird uns bei Porphyrios noch genauer beschäftigen. Doch sei hier bereits die Hauptstelle, Porphyr. *De abst.* II 42, erwähnt.

² Ausführlich handelt über dieses Motiv Strathmann, *Die Askese* 256.

³ Auch hier wird, wie in dem Pariser Zauberpapyrus (Z. 735f.), die Enthaltung von Bädern gefordert.

⁴ Für manche der genannten Tiere und Pflanzen hat Wächter S. 82—89, 92—94, 101f., 105f., kultische Parallelen gesammelt. Auch Fr. J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ*, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* II (Münster i. W. 1922) 359—377, hat über die Beziehungen der bei Ps.-Hippo-

von einem Dämon besessen war¹, wäre diesem, wenn der Kranke von solchen verbotenen Tieren oder Pflanzen aß, neuer Nahrungsstoff zugeführt worden. Dabei ist es keineswegs ausgeschlossen, daß mit solchen übernatürlichen Gründen die Beobachtung von allerlei natürlichen Wirkungen, wie etwa von Unregelmäßigkeiten im Verdauungsprozeß, Hand in Hand geht. Denn für die damalige Denkweise existierte der Gegensatz von „natürlich“ und „dämonisch“ noch nicht.² Um medizinische Gründe handelt es sich bei dem Fleischverbot für Epileptische bei späteren medizinischen Schriftstellern, wie Asklepiades von Bithynien und Celsus³, während in Beispielen der christlichen Literatur⁴ die Auffassung des Dämonischen nachzuklingen scheint.

Kapitel 6

Vegetarisch lebende Naturvölker

Es ist nicht unwichtig, sich klar zu machen, wie die Griechen über die Diät fremder Völker gedacht haben. Bevor wir indessen die vegetarischen Völker betrachten, wollen wir, gleichsam als Folie, zunächst einige der nichtvegetarischen Völkerschaften ins Auge fassen. Beginnen wir wieder bei den sagenhaften

krates verbotenen Tiere zur griechischen Volksreligion und zum Mysterienkult in hervorragender Weise behandelt. Hier sei nur ein Zeugnis über die Beziehung der Ziege zur Epilepsie angeführt, nämlich Plutarch *Quaest. Rom.* c. 111 p. 290 A: *Δοκεῖ γὰρ* (sc. ἡ αἰτ) *ἐπιληψία καταλαμβάνεσθαι μάλιστα τῶν ζώων καὶ προσαναγκάζεσθαι τοὺς φαγοῦσιν ἢ θιγοῦσιν ὑπὸ τοῦ πάθους ἐχομένης.*

¹ Besonders die bösen Dämonen bringen den Menschen Krankheiten (Wahnsinn, Epilepsie) und Tod. Vgl. Michael Psellos *De operat. daemon.* c. 11 = Migne, Patol. Gr. Bd. 122 Sp. 845 und Nikephoros Gregoras, Scholia in Synesii *De insomn.* = Migne aaO. Bd. 149 Sp. 591—92, 599. Beide Zeugnisse nach Hopfner, Jamblichus über die Geheimlehren (deutsch), Leipzig 1922, 246.

² Darauf verweist mit Recht Strathmann, Die Askese 199.

³ *Asclepiadis Bithyni fragm. digessit* Chr. G. Gumpert, 1794, 165: „*Prohibit sane carnales cibos et vinum* (sc. *Asclepiades*)“ nach Cael. Aurelianus. *Morb. chron.* I 4, 322. Bei Celsus III c. 23 heißt es: „Bei der Fallsucht bestehe die Nahrung weder in flüssigen, weichen und leichten Dingen, noch in Fleisch, am wenigsten Schweinefleisch.“

⁴ So gab nach der *Historia Lausiaca* cap. XVIII Macarius von Alexandrien einen besessenen Knaben nach der Heilung seinem Vater zurück und gebot ihm, 40 Tage weder Fleisch noch Wein zu genießen. Ebenda cap. XXI wird erzählt, wie ein von Eulogius angenommener Krüppel, von einem Teufel besessen, nach Fleisch verlangt. Auch St. Benedikt gebietet einem besessenen Priester: „Iß in Zukunft kein Fleisch!“ (Gregorius Magnus, *Dialog.* II c. 16 = Migne, Patrolog. Lat. Bd. 66 Sp. 164).

Völkern, und zwar mit dem ausgeprägtesten Extrem der Kreophagie, der Anthropophagie.¹ Die besten Beispiele bietet uns hier Homer. Er kennt ganze Völker, die sich von Menschenfleisch nähren: die Kikonen (Od. IX 39—61) und die Laistrygonen (Od. X 116).² Diesen sagenhaften Völkern können wir andere hinzufügen, die noch in historischer Zeit in dem Rufe standen, dem Kannibalismus zu fröhnen. So schildert Herodot (IV 18, 106) die Androphagen nördlich der ackerbautreibenden Skythen als die einzigen Menschenfresser des Nordens.³ Aber auch in Indien und Äthiopien gab es Anthropophagen.⁴ Auf der tiefsten Stufe der Barbarei endlich stehen die Völker, bei denen die Unsitte herrscht, das Fleisch ihrer eigenen Verwandten zu verzehren. Hier sind z. B. die Kaukasier zu nennen (Strabo XV 710). Diese Eigentümlichkeit der wilden Völker, ihre eigenen Stammesgenossen, vor allem die Greise, zu verspeisen⁵, wird geradezu zu einem stehenden Gemeinplatz in der Schilderung gewisser wilder Völker. Den Vertretern der Kreophagie in ihrer schlimmsten Ausprägung wollen wir diejenigen Völker anreihen, die sich ausschließlich oder doch größtenteils von Tierfleisch nähren.⁶ Hierher gehören die vorwiegend äthiopischen Völker, die nach ihrer Hauptnahrung benannt sind und deren Kenntnis wir dem Werke des Agatharchides (2. Jhdt. v. Chr.) Über das rote Meer verdanken.⁷ Es sind die Chelonophagen (fr. 47) — nur diese wohnen nicht in Äthiopien, sondern an der Küste von Karmenien — die Elephantophagen (fr. 55), die Struthophagen (fr. 57)

¹ Bei den Griechen war die Menschenfresserei etwas Unerhörtes; daß das Menschenopfer vereinzelt bei ihnen auftrat, wurde oben (S. 11) erwähnt.

² Die Anthropophagie des Kyklopen Polyphem erscheint mehr als vereinzelter Fall.

³ Näheres über sie in Tomascheks Artikel Androphagoi bei Pauly-Wiss. I Sp. 2168f.

⁴ Belege bei Pauly-Wiss. aaO.

⁵ Man vergleiche z. B., was Porphyrios *De abst.* IV 21 über die Sitten der Massageten und Derbiken berichtet.

⁶ Daß das sagenhafte Weibervolk der Amazonen, die man mit den thrakischen Mänaden, denen Orpheus zum Opfer fiel, in Parallele setzte (vgl. Toepffer bei Pauly-Wiss. I Sp. 1770), nicht nur als *ἀνδροκτόνοι* (Herod. IV 110), sondern auch als *κροβοῖοι* (Aischyl. Hik. 284) charakterisiert wird — lebten sie doch von Jagd und Raub (Herod. IV 112) — weist auf eine vorwiegend tierische Nahrung hin.

⁷ Die Fragmente dieser Schrift — sie entstammen ausschließlich einem Exzerpt aus der Bibliothek des Photios, zu dem ein Parallelbericht des Diodor III 11—48) hinzukommt, — stehen in den *Geographi Graeci minores* I 111—195, nach denen wir zitieren.

und Akridophagen (fr. 58).¹ Auch die äthiopischen Völker der Kreophagen (Strabo 771) und Agriophagen, die hauptsächlich von Panther- und Löwenfleisch leben sollten (Plin. VI 195), gehören wohl in diese Gruppe. Ferner überliefert Agatharchides (fr. 60) von den Kynamolgen, daß sie ihren Lebensunterhalt durch Fleisch gewinnen (*ἀπὸ κρεοφαγίας τὸν βίον ἔχουσι*). Auch die Ichthyophagen (fr. 42—50) sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Agatharchides preist ihren Naturzustand auf Grund epikureischer Lehre.² Es liegt in der Natur der Sache, daß wir in den ethnographischen Schilderungen fremder Völker bei der Behandlung ihrer Diät am häufigsten der gemischten Kost begegnen. Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wollten wir alle Völkerschaften im einzelnen aufzählen; nur einige sollen hier erwähnt werden. Auch da lassen sich natürlich verschiedene Abstufungen unterscheiden, je nachdem die tierische oder die pflanzliche Nahrung vorherrscht; ja diese Unterschiede erstrecken sich bis auf einzelne Stämme innerhalb eines großen Volksganzen. So schildert Agatharchides (bei Diod. III 8, 6) die Äthiopier folgendermaßen: „Als Nahrung

¹ Von ihnen wird berichtet, daß sie ausschließlich von Heuschrecken leben. Ihr frühes, durch eine Würmerkrankheit verursachtes Dahinsterben wird mit ihrer trockenen Nahrung in Verbindung gebracht.

² Vgl. K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der griech.-röm. Ethnographie, Diss. Basel 1918, 143, der sich für Einzelnachweise auf H. Leopoldi *De Agatharchide Cnidio*, Rostock. Diss. 1892, 57 ff. beruft. Dem von Leopoldi und ebenso von seinem Lehrer Ed. Schwartz (bei Pauly-Wiss. I (1893) Sp. 739—741) vertretenen Epikureismus des Agatharchides widerspricht entschieden O. Immisch, Agatharchidea (Sitz.-Ber. d. Heidelberger Akad., phil.-hist. Kl., Jahrg. 1919, Nr. 7). In der starken Betonung des *κατὰ φύσιν* bei den Ichthyophagen, deren „Naturzustand geradezu mit den Farben des goldenen Zeitalters ausgemalt“ werde (Geogr. Gr. min. fr. 42—50 = Photios 450 b 11 ff.), erblickt er (S. 85) den Einfluß des Straton. Ob Straton indes nicht seinerseits durch Epikurs Lehren beeinflusst ist und wie weit dieser Einfluß reicht, ist noch nicht einwandfrei festgestellt (vgl. Näheres bei Capelle, Straton (der Physiker) bei Pauly-Wiss.-Kroll IV A (1931) Sp. 315). Noch mehr jedoch als das philosophische Credo selbst zieht Immisch die „allgemeine Zeitstimmung“ als Erklärung für diese Auffassung in Betracht. Nach ihm (S. 57, 1) erfolgt die Scheidung von *πνεύρα* und *ἀναγκάτα* bei Demokrit (vgl. K. Reinhardt, Hermes 47 (1912) 504) „im Sinne der Fortschrittsfreude“; in Agatharchides' Schilderung der Ichthyophagen dagegen (Geogr. Gr. min. fr. 49) in dem Gefühl, daß „der Reichtum der Kultur eine Verarmung und eine Entfernung vom glücklicheren Urzustand“ bedeutet. Tkač hat sich in seinem Art. Ichthyophagi bei Pauly-Wiss. IX (1916) Sp. 2524—2531 zu der Frage des epikureischen Einflusses in Agatharchides' Schilderung der Ichthyophagen nicht geäußert.

benützen einige die Wasserfrucht, die an Seen und in Sümpfen wild wächst, andere die äußersten Sprossen einer sehr weichen Holzart, die sie abpflücken, . . . einige säen auch Sesam und Lotos, noch andere nähren sich von den zartesten Wurzeln der Rohrpflanzen; nicht wenige schießen Vögel, mit denen sie das natürliche Bedürfnis befriedigen; die meisten leben nur vom Fleisch des Weideviehs und von Milch und Käse.“ Die Gallier, wie Poseidonios sie schildert, nähren sich weniger von Brot als von Fleisch, besonders Schweinefleisch und Milch (Athen. IV 151 E, Strabo IV 197). Ihre tapfersten Männer ehren sie durch die schönsten Fleischstücke analog den Griechenhelden bei Homer (Diod. V 28, 4; Ilias VII 321). Ähnlich schildert Poseidonios die Ligurer (Diod. V 39, 3f.); durch Jagd helfen sie dem Mangel an Feldfrüchten nach. Ja einige haben als Speise nur das Fleisch zahmer und wilder Tiere. Von den Bewohnern Arabiens berichtet derselbe Gelehrte (Diod. II 50, 2): Vieh aller Art gebe es so reichlich, daß viele Stämme ein Nomadenleben führten, ohne des Getreides zu bedürfen.¹ Die Bewohner der Insel Kyrnos (Korsika) nähren sich nach der Beschreibung des Timaios (Diod. V 14) von Milch, Honig und Fleisch, Produkten, die das Land in Hülle und Fülle liefert. Daneben hebt dieser Gewährsmann den Gerechtigkeitsinn der Insulaner hervor.² Wenn der gleiche Timaios (Diod. V 21, 5f.) die Einfachheit und Genügsamkeit der Britannier preist und dabei nur von ihrer Getreidenahrung spricht, so wird diese Schilderung durch Caesar ergänzt, der *Bell. Gall.* V 14, 2 als die Hauptnahrung der Binnenstämme Milch und Fleisch erwähnt. Die Bewohner des nördlichen Medien, so berichtet Strabo (XI 526), nähren sich von Baumfrüchten und machen aus getrocknetem und zerstoßenem Obst Kuchen, aus gerösteten Mandeln jedoch Brot. Fleisch essen sie nur vom Wilde, da sie keine zahmen Haustiere halten. Diese von den verschiedensten Gewährsmännern überlieferten Berichte, die man beliebig vermehren könnte, mögen genügen, um zu erkennen, daß die gemischte Kost bei den den Griechen bekannten Völkern die Regel bildete. Auch bei den von gemischter Nahrung lebenden

¹ Vgl. K. Reinhardt, Poseidonios 127 ff.

² Nach Joh. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens. Philol. Untersuch. H. 13 (1892) 66 „erinnert der ganze Ton (der Beschreibung) aufs lebhafteste an jene Richtung sentimentaler Ethnographie im 4. und 3. Jhdt., die in der Naturkraft unverdorbener Völker ihr Ideal fand.“

Völkern wurden mitunter, wie wir bei Agatharchides und Timaios sahen, sittliche Unverdorbenheit und Einfachheit rühmend hervorgehoben.

Wir gehen nunmehr dazu über, den Hauptgegenstand dieses Kapitels, die vegetarischen Völker, in möglichster Vollständigkeit zu behandeln. Beginnen wir mit einem Volke, das uns in den homerischen Gedichten entgegentritt, den Lotophagen (Od. IX 82—105). Ihre friedfertige Gesinnung wird besonders hervorgehoben. Märchenhaft mutet der Zug an, daß ihrer Hauptnahrung, dem Lotos, eine Vergessen wirkende Kraft zugeschrieben wird. Daß es sich aber nicht nur um ein Phantasiegebilde handelt, beweist ihre Erwähnung durch Herodot (IV 177) und Pomponius Mela (I 7, 37), die sie an Libyens Küste lokalisierten.¹

Den Lotophagen wollen wir drei andere afrikanische, speziell äthiopische Völker anreihen, die Rhizophagen, Hylophagen und Spermatophagen, von denen Diodor III 23f. unter Benutzung des Agatharchides *De mari Erythraeo* als Quelle berichtet. Von den Rhizophagen² erzählt er, daß sie die Wurzeln der Rohrpflanzen ausgraben, sie sorgfältig waschen und, nachdem sie gereinigt sind, mit Steinen klopfen, bis das Ganze eine gleichmäßige klebrige Masse ist. Daraus, so heißt es, formen sie Kuchen, so groß, daß sie eine Hand füllen, und rösten sie an der Sonne, und von dieser Speise nähren sie sich ihr ganzes Leben lang. An dieser Nahrung haben sie immer reichlichen Vorrat und leben auch unter sich im Frieden.

Die Spermatophagen (Samenesser)³, so hören wir, sammeln zur Sommerszeit die von den Bäumen herabfallenden Früchte auf, die in großer Menge vorhanden sind, und finden so mühelos ihre Nahrung. Zu anderen Jahreszeiten aber suchen sie sich in den schattigen Talgründen unter den dort wachsenden

¹ Herodot sagt, daß sie allein vom Genuß der Lotosfrucht leben. Über die Lotosfrucht vgl. F. Cohns Anhang in L. Friedländers Sittengeschichte Roms, Leipz. 1910, S. 44—47 (in der 9. Aufl. nicht mehr aufgenommen). Vgl. ferner den Artikel „Lotophagoi“ von Jessen bei Roscher II 2142—44. Es verhält sich mit dem Lotosbaum ähnlich wie mit der Silphionpflanze, die nach Herodot IV 169. 192 ebenfalls in Libyen heimisch war und auch auf Münzen von Kyrene begegnet.

² Vgl. den Artikel *Ῥιζοφάγοι* von E. Kießling bei Pauly-Wiss.-Kroll I A Sp. 939.

³ Vgl. den Artikel *Σπερματοφάγοι* von Schwabe bei Pauly-Wiss.-Kroll III A Sp. 1632.

Pflanzen die genießbarsten. Es gibt dort solche von festem Stoffe und mit Wurzelstengeln, wie unsere Rüben, die also wohl in stande sind, das natürliche Bedürfnis zu befriedigen.

Die Hylophagen (Holzesser)¹ endlich, so wird uns berichtet, gehen mit Weib und Kind aus, ihre Nahrung zu suchen, steigen auf die Bäume und verzehren die zarten Sprossen der Zweige. . . . Jeden saftigen Zweig übergeben sie ihren Zähnen, und ihr Magen verdaut das vortrefflich. An weiteren Einzelheiten werden uns erzählt die Nacktheit der Hylophagen, ihr gemeinsamer Besitz von Weibern und Kindern, ihre Kämpfe untereinander und mit Feinden, die sie, wenn sie sie besiegen, zerreißen. Merkwürdig ist auch die Notiz, daß die meisten von ihnen vor Hunger sterben; denn sie verlieren ihr Augenlicht und sind infolge dieses Sinnenverlustes ganz hilflos. Abgesehen von der Friedfertigkeit der Rhizophagen tritt uns in der Schilderung dieser drei kulturarmen, primitiven Völker kaum ein lobender Zug entgegen. Ihr Vegetarismus scheint mehr durch die Not begründet, gleichsam natürlicher Art zu sein im Gegensatz zu andern Völkern, bei denen, wie wir noch sehen werden, im Zusammenhang mit ihrer vegetarischen Lebensweise sittliche Eigenschaften besonders gerühmt werden.

Ferner berichten Herodot (IV 184) und Mela (I 43) von einem Volksstamm im fernsten Inneren Nordafrikas, den Atlantiern, der nichts Lebendiges ißt und keine Träume hat. Mehr ist nicht überliefert.

Um die weiteren vegetarischen Völker zu schildern, knüpfen wir an folgende Verse der Ilias an (XIII 1—5): Zeus wandte seine Augen zum Lande der rossezüchtenden Thraker, der im Nahkampf geübten Mysier, der edlen Hippemolgen, die sich von Milch nähren, und der Abier, der gerechtesten Menschen.² Von jeher waren die Meinungen der antiken Gelehrten über diese Völker geteilt. Während Eratosthenes und Apollodor sie für reine Gebilde der dichterischen Phantasie hielten, wollten die Stoiker in ihnen skythische Nomaden erblicken.³ Als ältesten Gewährsmann für diese Auffassung muß man wohl Ephoros

¹ Vgl. den Artikel „Hylophagoi“ von C. Th. Fischer bei Pauly-Wiss. IX Sp. 126.

² Nach Aischylos, der die Abier Gabier nennt (Schol. zur Ilias XIII 6, Dindorf II) bringt ihnen die Flur unbesät reichen Unterhalt hervor (Aeschyl. fr. 196 N.²).

³ Vgl. Kießling bei Pauly-Wiss. VII Sp. 514f.

von Kyme betrachten, der im IV. Buch seiner Europa betitelten Universalgeschichte auf diese Frage zu sprechen kommt. Er bezeichnet, wie uns Strabo überliefert¹, die Lebensweise der übrigen Skythen sowohl wie der Sauromaten als ungleich; denn die einen seien so roh, daß sie selbst Menschen verzehrten, die anderen aber enthielten sich sogar der übrigen Lebewesen. Einige nämlich unter den nomadischen Skythen nährten sich von Stutenmilch und zeichneten sich vor allen durch Gerechtigkeit aus. In diesem Zusammenhang wird dann auch das oben angeführte Homerzitat über die Milchesser und Abier erwähnt und als Begründung für die rechtliche Gesinnung dieser Skythen ihr Kommunismus angeführt.² Endlich wird des Anacharsis als eines berühmten Vertreters dieses Stammes gedacht. Aber nicht nur durch Strabo wissen wir diese Nachrichten aus dem Werke des Ephoros. Auch ein Zeitgenosse Strabos, Nikolaos von Damaskos, dessen Quelle Ephoros ist, hat uns in seiner *Ἑθῶν συναγωγή* Ähnliches überliefert.³ Die einzige Nahrung des skythischen Volksstammes der Galaktophagen besteht nach ihm in Stutenmilch, die zu Käse bereitet als Speise und Trank genossen wird.⁴ Endlich spiegelt sich die Tradition des Ephoros noch bei einem weiteren Autor wieder, der, älter als Strabo und Nikolaos, das Werk des Kymäers in Verse gebracht hat: bei Ps.-Skymnos.⁵ Im Hinblick auf diese Überlieferung des Ephoros bemerkt Strabo (VII 300), daß auch jetzt noch dort die sogenannten Wagenbewohner (*Αμάξιοι*) und Wanderhirten (*Νομάδες*) von ihren Herden, von Milch und Käse, besonders Stutenkäse, leben. Aus derselben Quelle, nämlich Ephoros, hat möglicherweise auch Pompeius Trogus (bei Justinus II 2) geschöpft, wenn er als Nahrung der

¹ Strabo VII 302 = Jacoby, FGrHist. von II a 54 f. fr. 42.

² Mit diesem von Ephoros gezeichneten Bild der gesitteten Skythen, in denen er die homerischen Abier wiederfinden will, stimmt deren Charakteristik im Scholion zur Ilias XIII 6 Dindorf IV im wesentlichen überein: *Κοινὸς ἔχουσι παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ πάντα πλὴν ξίγους καὶ ποτηρίων. τοῖσι αὐτόματος ἡ γῆ φέει βοτάνας, ζῶον δὲ οὐδὲν ἐσθίουσιν.* Die kommunistischen Ideen entstammen dem Weltstaat, den Zenon (v. Arnim *Stoic. vet. fr.* I 62) und Chrysippos (v. Arnim aaO. III 183) entworfen hatten.

³ Jacoby, FGrHist. II a 388 fr. 104.

⁴ Im Übrigen (Kommunismus, Homerzitat, Anacharsis) stimmen die Nachrichten bei Nikolaos Dam. mit dem von Strabo Überlieferten überein.

⁵ Jacoby, FGrHist. II a 91 fr. 158. Nach Erwähnung der *Σκύθοι Ἄρο τῆρες, Γεωργοὶ* und *Ἀνδροφάγοι* werden weiterhin erwähnt die *Νομαδικὰ δ' ἐπι-καλούμεν, εὐσεβῆ πάνν, ὡς οὐδὲ εἰς ξυμνηχον ἀδικήσαι ποτ' ἂν.*

Skythen Milch und Honig überliefert.¹ Auch Zenobius V 25 (zur Zeit des Hadrian) scheint auf diese Überlieferung zurückzugehen, wenn er von einem sonst unbekannten Volke, den Byzonern erzählt, daß sie Kühe melken und von dieser Nahrung allein leben.² Es fehlt auch nicht an abweichenden Überlieferungen. So berichtet der Autor *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* c. 18 (= Littré II 68), daß die Skythen gekochtes Fleisch essen, Stutenmilch trinken, sowie Stutenkäse essen. Aber bei diesem vorwiegend medizinisch interessierten Verfasser scheint es sich mehr um eine summarische Schilderung der Diät des Gesamtvolkes zu handeln. So viel jedenfalls ist wichtig: Neben die Vorstellung der Skythen als eines wilden, ja menschenfressenden Volkes setzte Ephoros das Bild der gerechten, vegetarisch lebenden Skythen. Bei ihnen findet er sein Ideal der Einfachheit verwirklicht. Es ist eine ansprechende Vermutung Trüdingers (S. 140), daß diese Idealisierung der Skythen kynischen Ursprungs ist, und daß das Volk in den kynischen Erörterungen über den besten Staat sicher als Beispiel herangezogen wurde. Wie nachhaltig die ephorische Überlieferung gewirkt hat, haben wir gesehen. Und wenn Strabo (VII 301) neben der *ἀπλότης* auch die *αὐτάρκεια* der Skythen in stoischen Farben preist, so folgt er nur in seiner Weise dem Vorgang des Ephoros.³

Wir kommen nunmehr dazu, eine andere Deutung des oben angeführten Homerzitates zu geben, die von Poseidonios stammt. Er berichtet, die Mysier enthielten sich aus Frömmigkeit alles Lebendigen, folglich auch des Zuchtviehs, und genössen, in Ruhe lebend, nur Honig, Milch und Käse; und deshalb hießen sie gottesfürchtig und „Kapnobatai“. Es gebe auch einige Thraker, die ohne Weiber lebten und Ktisten genannt würden, infolge ihrer Verehrung für heilig gälten und in gefahrloser Sicherheit lebten. Alle diese fasse der Dichter unter den Rossemelkern, Milchessern und Abiern zusammen.⁴ Auch dieses wichtige Zeugnis des Poseidonios beweist, daß zu seiner Zeit die europäischen

¹ Daß der Urheber der Skythenidealisierung des Trogus ein Grieche ist, beweist der Schluß des Kapitels evident (nach Trüdingen aaO. 144).

² Daß hier statt der Pferde Kühe genannt werden, mag auf Verwechslung beruhen.

³ Vgl. Trüdingen aaO. 144.

⁴ Strabo VII 296. Zu der ganzen Stelle vgl. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922–1923, II. Teil, Leipz. 1925, 351. Kapnobatai übersetzt er mit „Rauchschlucker“.

Mysier (vgl. Strabo VII 295, 2) eine vegetarische Lebensweise geführt haben. Mag nun die ethnographische Kontroverse liegen, wie sie will, mag der von Homer gerühmte Gerechtigkeitsinn auf die *Θεοσεβείς Μυσοί* sich beziehen, wie Poseidonios meint, oder auf die in Kommunismus und Genügsamkeit lebenden Skythen, wie Ephoros will, in beiden Fällen handelt es sich um die Tatsache, daß im Südosten Europas ein Volk sich nur von Pflanzenkost genährt hat.¹ Interessant ist es auch, daß Strabo (VII 297 f.) die Religiosität eines der Thrakerstämme, der Geten, außer durch das Zeugnis des Poseidonios noch durch die Erzählung zu erhärten sucht, daß der Gete Zalmoxis ein Diener des Pythagoras gewesen sei, und daß durch ihn vielleicht die pythagoreische Sitte, sich alles Lebendigen zu enthalten, bei den Geten eingeführt worden sei. Mag dieser Kombination auch weiter keine Bedeutung zukommen, jedenfalls beweist auch sie die vegetarische Lebensweise der Geten.

„Mit der Erweiterung des geographischen Horizontes rücken auch die idealen Völker in weitere Ferne. So treten an Stelle der Skythen die Hyperboreer, als Idealvolk des Ostens tauchen die Inder auf, und diese müssen wieder den Serern weichen.“² Es gilt nunmehr, zunächst das, was uns über die vegetarische Lebensweise der Hyperboreer überliefert ist, prüfend zu betrachten. Von ihnen berichtet Hellanikos, ein jüngerer Zeitgenosse des Herodot, in den *Συμπόσια*, daß sie jenseits der rhipäischen Berge wohnten und Gerechtigkeit übten, indem sie kein Fleisch äßen, sondern von Baumfrüchten lebten.³ Es war eine altbezeugte (Herod. IV 33)⁴ und besungene Sage (Kallimach. Hymn. in Del. 281 ff.), daß die Hyperboreer ihr Garbenopfer, das ursprünglich durch zwei Jungfrauen überbracht wurde, später ihren Nachbarn aushändigten, und daß es dann von Volk zu Volk bis nach Delos zu Ehren des Apollon weiterbefördert wurde.⁵ Auch Diodor (II 47) hebt die freundschaft-

¹ Die Ausführungen Trüdingers 143 Anm. 1 scheinen mir nicht in jeder Hinsicht klar und einleuchtend.

² Vgl. Trüdinger aaO. 135.

³ Clemens Al. *Strom.* I. c. 15 (II 46 Stäh.) = Jacoby, *FGrHist.* I 150 fr. 187 b. Pomponius Mela III 37 hebt die Gerechtigkeitsliebe, Langlebigkeit und Glückseligkeit der Hyperboreer hervor, weiß jedoch von ihrer vegetarischen Lebensweise nichts.

⁴ Vgl. auch Pausan. I 31, 2; Pomponius Mela III 37.

⁵ Damit ist die kurze ohne Quellenangabe überlieferte Nachricht des Por-

lichen Beziehungen der Hyperboreer zu den Deliern hervor und führt die Reise des Hyperboreers Abaris¹ auf die Absicht zurück, die alte Freundschaft wieder aufzufrischen. Da ist es eine ansprechende Kombination A. Mommsens, wenn er die von Diogenes Laert. (VIII 12) und späteren Autoren überlieferte bekannte Opfervorschrift, am Altar des Apollon Γενέτωρ in Delos kein Blut zu vergießen, sondern sich mit harmlosen Opfern zu begnügen, in Verbindung mit der Hellanikos-Stelle auf hyperboreische Theologie zurückführt.²

Später hat Hekataios von Abdera die Hyperboreer zum Gegenstand eines berühmten Romanes gemacht. Welches auch immer die Tendenz dieses Werkes gewesen ist, wollte er in dem Volke der Hyperboreer ein Musterbild frommer Götterverehrung und deren segensreicher Folgen aufstellen³, oder wollte er nur an ihrem Leben die αιδέα als sein τέλος demonstrieren⁴, wichtig ist, daß auch seinem Werke sittliche Motive zugrunde lagen, wie sie uns auch in der singulären Nachricht des Hellanikos über den Vegetarismus der Hyperboreer entgegentraten. Demgegenüber brauchen wir der inkongruenten Nachricht des Pindar von den Eselsopfern der Hyperboreer (Pyth. X 33), die auch von Kallimachos und Simias überliefert wird⁵, kein allzu großes Gewicht beizulegen. In der Tat bleibt es „rätselhaft, wie man ein Tier, das der Hellene nicht opferte und das im Norden nicht heimisch ist, als Opfer der frommen Bewohner des apollinischen Gartens einführen konnte.“⁶

phyrios *De abst.* II 19 zu vergleichen, nach der von den garbentragenden Hyperboreern in Delos rituelle Satzungen (σεμνά ὑπομνήματα) begründet waren. Vgl. Daebritz bei Pauly-Wiss. IX Sp. 264.

¹ Von der Nahrungsaskese des Abaris und seinen Beziehungen zu Pythagoras wird in Kapitel 9 die Rede sein. ² Philolog. LXVI (1907) 443.

³ E. Rohde, *Der griechische Roman* 3, (1914), 229.

⁴ Jacoby bei Pauly-Wiss. VII Sp. 2757.

⁵ Vgl. Daebritz bei Pauly-Wiss. IX Sp. 263; O. Schroeder, *Pindars Pythien* 96.

⁶ So Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin 1922, 128. Anders Seeliger bei Roscher VI Sp. 411, der wegen der *ῥαίαι* und *δρων ἐκατόβαι* der Hyperboreer (nach Pindar) ihre Enthaltksamkeit vom Fleischgenuß nicht zu ihren wesentlichen Kennzeichen rechnet. O. Schröder äußert sich in einem Aufsatz über die Hyperboreer (*Arch. f. Rel.-wiss.* VIII (1905) 81) folgendermaßen über deren Vegetarismus: „Als man das Himmelsvolk zu einer ethnographischen Merkwürdigkeit degradiert und ewige Jugend zu Langlebigkeit herabgestimmt hatte, fand sich auch eine entsprechende Diät hinzu.“

Endlich ist hier ein anderes sagenhaftes Volk des Nordens zu erwähnen: die Argippaioi. Über sie berichtet am ausführlichsten Herodot (IV 23). Dessen Bericht hat dann Hekataios von Abdera mit der Hyperboreersage verquickt, und aus seinem Buch stammt die Schilderung der Arimphaei bei Mela I 117 und Plinius VI 34.¹ Nach Herodot leben die Argippaioi von Baumfrüchten, genauer von den Beeren des sog. Pontikon-Baumes, die sie zu flüssiger und fester Nahrung verarbeiten. Wichtig ist ferner die übereinstimmende Hervorhebung ihrer Heiligkeit; niemand tut ihnen deshalb etwas zu Leide, selber waffenlos, schlichten sie die Streitigkeiten ihrer Nachbarn. Auch im Bilde dieses fernen Volkes ist die Verbindung vegetarischer Lebensweise mit sittlichen Vorzügen charakteristisch.

Damit haben wir die Reihe der ausschließlich von Pflanzenkost lebenden Völker, von denen die Antike zu berichten weiß, abgeschlossen. Neben den primitiven Völkern, deren Vegetarismus hauptsächlich der Not entsprang, standen andere höher entwickelte, deren fleischlose Lebensweise mit besonderen sittlichen Eigenschaften in Zusammenhang gebracht wurde. Im Hinblick auf dieses Ergebnis scheint uns die bereits im Altertum erörterte Frage, ob es vegetarisch lebende Völker gebe oder nicht, bejaht werden zu müssen. Das von Porphyrios (*De abst.* I 13) angeführte antivegetarische Argument: „Daß der Mensch ein Esser des zubereiteten Fleisches ist, dafür zeugt, daß kein Volk sich des Genusses beseelter Wesen enthält, und es ist da auch zwischen Griechen und Nichtgriechen kein Unterschied“, entspricht also nicht den im Altertum bekannten ethnographischen Tatsachen. Wahrscheinlich liegt in diesem Argument ein Exzerpt aus dem Rhetor Clodius von Neapel (1. Jhdt. v. Chr.) vor, der als heftiger Gegner der Vegetarier es mit den ethnographischen Tatsachen nicht genau nahm und alles zum Vorteil seiner Sache zu drehen wußte. Immerhin ist es bemerkenswert, daß auch der Vegetarier Porphyrios, der im IV. Buch seiner Schrift *De abstinentia* zur Widerlegung der Gegner eine Übersicht über den Vegetarismus der ihm bekannten außergriechischen Völker des Altertums gibt, die von uns genannten Volksstämme nicht erwähnt. Dieses Stillschweigen des Porphyrios mag einmal in der Unkultur der afrikanischen Völker, sodann in dem vielfach

¹ Tomaschek bei Pauly-Wiss. II Sp. 719.

sagenhaften und ungewissen Charakter der über den Vegetarismus höher entwickelter Völker überlieferten Nachrichten seine Ursache haben.

Kapitel 7

Der Vegetarismus bei den alten Kulturvölkern

Porphyrios zählt zur Widerlegung der ethnographischen These der Antivegetarier nur alte Kulturvölker auf, die, wenn auch nicht in ihrer Gesamtheit, so doch bei einzelnen Volksgruppen, Beispiele einer vegetarischen Lebensweise darbieten. Es sind dies die Ägypter (Porphyr. IV 6—8), die Juden (IV 11—13), die Syrer (IV 15), die Perser (IV 16) und die Inder (IV 17—18). Es wird unsere Aufgabe sein, die durchweg nach anderen Gewährsmännern gegebenen Nachrichten des Porphyrios über den Vegetarismus, der im Schoße dieser Völker zu finden ist, nachzuprüfen und durch andere antike Zeugnisse über die Lebensweise der Gesamtvölker und sonstige vegetarische Strömungen innerhalb dieser Völker zu ergänzen. Wir halten dabei dieselbe Reihenfolge inne wie der neuplatonische Gelehrte und beginnen mit den Ägyptern. Wenn Hekataios von Milet diese als *ἀρτοφάγοι* charakterisiert¹, so gilt diese Bezeichnung von ihrer hauptsächlichen Nahrung.² Durch Herodot (II 77) wissen wir, daß sie neben Brot und Wein auch Fische, Vögel und außerdem selbst Fleisch aßen.³ Allgemein war nur das Verbot, Kuhfleisch zu essen (Herodot II 18; 41). Sonst wurde eine allgemeine Fleiscenthaltung nur in gewissen Trauerzeiten beobachtet. So genoß man zum Zeichen der Trauer um einen gestorbenen Apis 70 Tage lang nur Wasser und Kräuter⁴, und in der Trauer um einen gestorbenen König nahm man 72 Tage weder Nahrung von be-seelten Wesen noch von Weizen zu sich und enthielt sich auch des Weines und aller Schwelgerei.⁵ Selbst den ägyptischen Priestern ist neben dem heiligen Brot auch Gänse- und Rind-

¹ Athen. X 418 E, 447 C = Jacoby, FGrHist. I 41 f. fr. 323 a b.

² Nach Plinius *Hist. nat.* XXI 86 lebten die Ägypter auch sehr viel von Gemüsen.

³ Denn nach Herodot II 42 war das Verbot von Schaf- bzw. Ziegenfleisch örtlich begrenzt (vgl. Plut. *De Is. et Osir.* 72 u. 74). Ebenso waren von Fischen nur bestimmte Arten verboten (Plut. *aaO.* 7 u. 18 f.).

⁴ A. Erman, *Die ägypt. Religion*², Berlin 1909, 190 f.

⁵ Diodor I 72.

fleisch gestattet (Herodot II 37) und nur Schweinefleisch (II 47), Fische und Bohnen untersagt (II 37).¹ Ihre Reinigung bestand darin, daß sie nichts Beseeltes töteten, ausgenommen, was sie etwa opferten (I 140). Freilich sticht von dieser Schilderung die Beschreibung des Lebens der ägyptischen Priester durch den Stoiker Chairemon (1. Jhdt. n. Chr.), wie Porphyrios *De abst.* IV 6—8 sie überliefert hat, bedeutend ab. An partiellen Speiseverboten werden in Chairemons Schilderung Fische, von den vierfüßigen Tieren die einhufigen, vielspaltigen und nichtgehörnten sowie die fleischfressenden Vögel genannt. Besonders erwähnt wird die Turteltaube, die wegen ihrer Begattung mit dem Falken als unrein galt und verboten war. Das Verbot des Kuhfleisches jedoch galt in Ägypten, wie wir sahen, nicht nur für die Priester, sondern für alle (vgl. Porphyr. *De abst.* II 11).² Diese gemeinsamen Kultgebote waren im einzelnen nach den Arten der Priester verschieden und dem Wesen jeder Gottheit angepaßt. Doch erhoben sich die einzelnen Speisegebote zu einem allgemeinen Verbot des Fleischgenusses. „Viele“, so heißt es ausdrücklich, „enthielten sich ein für allemal des Beseelten.“ Dieser Vegetarismus, der also von vielen dauernd beobachtet wurde, hatte für alle zeitweilige Geltung, nämlich in den Reinigungsperioden (*ἀγνεῖαι*), deren Dauer sich auf eine bis sechs Wochen und länger erstreckte. Dann aber war nicht nur alles Beseelte, sondern auch Milch und Eier³, ja sogar Gemüse und Hülsenfrüchte untersagt. Diese Abweichungen des Chairemon von Herodot, vor allem die Hervorhebung des vegetarischen Prinzips, erklären sich nicht nur durch den zeitlichen Abstand der beiden Autoren, sondern mehr noch durch die idealisierende Tendenz des Stoikers, wie sie dem Porphyrios gerade paßte. Die Tatsache, daß alle Priester während der Reinigungszeiten sich des Fleisches ent-

¹ Das Verbot des Schweinefleisches und der Fische für die Priester bezeugt auch Plutarch (*De Is. et Os.* 5 u. 7); außerdem erwähnt er für sie das Verbot der Zwiebeln (aaO. 8) und des Salzes (aaO. 32). Zum Fischverbot der Priester vgl. auch Plut. *Quaest. conv.* VIII 8, 2. Weiteres bei Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften* 98 und Fr. J. Dölger, *IXΘΥΣ*, *Heiliger Fisch* II (1922) 52 ff.

² Die Spezialvorschriften der Opferschlächter (*μοσχοφφαγισταί*) können wir hier übergehen. Über Chairemon und seine Materialien bei Porph. IV 6—8 vgl. jetzt H. R. Schwyzer, Chairemon (*Klass. Philol. Stud.* IV, Bonn 1932) S. 41 ff. 78 ff.

³ Das Verbot der bei Porphyr. IV 7 nicht erwähnten Milch hat Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* 150 mit Recht aus Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 14 erschließen wollen.

hielten, hat eine Parallele in den Mysterien der Isis und des Osiris. Allgemein sagt Plutarch (*De Is. et Osir.* 2), ohne die Enthaltungen von vielen Speisen und Liebesgenüssen (*βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαί*) enthülle die Göttin ihren *ἐρὸς λόγος* nicht. Genaueres über die „*inanimata castimonia*“ erfahren wir aus Apuleius' Metamorphosen.¹ Für die Initianden war es Vorschrift, vor der ersten Weihe zehn Tage hintereinander auf Fleisch- und Weingenuß zu verzichten.² Auch vor der zweiten Weihe war es vorgeschrieben, wiederum zehn Tage sich mit fleischloser Kost zu begnügen.³ In ähnlicher Weise heißt es bei Ps.-Apuleius c. 41: „*Convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam.*“ Mit dieser Vorbereitungspraxis der Isis-Mysten stimmt es überein, wenn wir inschriftlich von unblutigen Opfern an Isis⁴ erfahren.⁵

Endlich fügt es sich in diesen Zusammenhang ein, wenn wir in Heliodors Aithiopika III 11 von Kalasiris lesen, daß er sich des Weines und der Speisen von beseelten Wesen enthielt mit der Begründung, daß er Ägypter und Prophet der Isis sei. Wir begegnen hiermit in der Isis-Religion also auch der Fleisch-enthaltung aus mantischen Gründen.

Wir wenden uns nunmehr der Frage zu, welche Rolle der Vegetarismus bei der jüdischen Sekte der Essener gespielt hat, im Anschluß an die Schilderung ihrer Lebensweise, die Porphyrios (*De abst.* IV 11—13) auf Grund von Josephus gibt. Doch bevor wir dieses vielumstrittene Problem erörtern, wollen wir zunächst betrachten, wie die Juden in ihrer Gesamtheit zur vegetarischen Frage gestanden haben. Daß nach jüdischer Anschauung im paradiesischen Urzustand (nach Genes. I 29)⁶ keine Tiere getötet

¹ Apuleius, Met. XI 30.

² Apuleius, Met. XI 23: „*Sacerdos . . . praecipit, . . . decem continuis illis diebus cibarias voluptates coarctarem neque ullum animal essem et inivinius essem.*“

³ Apuleius, Met. XI 28: „*Decem rursus diebus inanimes contentus cibis*“ (vgl. XI 30).

⁴ Kaibel *Epiagramm. Gr.* nr. 1047, Inschrift aus Kysis in Ägypten, v. 5 f.: Ἀ[ρχ]μ[α]τα ἀνα[μ]υσ[σ]ο[ύ]νο[ι]ς ἐπ[ο]ρ[ε]ν ἐπο — — δέχεσθαι [τῶ]ν θ[ε]ῶν (sc. Isidi) [ε]ὶς ἀπο[κ]ρί[σ]ις τῆς πομπῆς περὶ [τῶ]ν — — — (Dicit enim ille, se sacra non cruenta deae obtulisse, quae non victimis delectaretur, sed laetis planitiei segetibus. Isidem enim cruenta sacra abolevisse vetus fama fuit. Kaibel.)

⁵ Die asketischen Elemente in der ägyptischen Volksreligion und in den Isismysterien sind von H. Strathmann, Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums, 1914, 240—245 gut zusammengestellt. Wir sind seinen Darlegungen im vorstehenden vielfach gefolgt.

⁶ Die Stelle lautet nach der Übersetzung der Heiligen Schrift des Alten

und verzehrt wurden, und daß ein ähnlicher Zustand eines allgemeinen Friedens zwischen Mensch und Tier für die Endzeit geweissagt wurde (Jesaias XI 7)¹, sei hier nur nebenbei erwähnt. Prinzipieller Vegetarismus ist auf jüdischem Boden nicht belegt, in Anbetracht von Genes. IX 3², Deuteron. XII 15³ auch kaum zu erwarten.⁴ Es gab gemäß dem mosaischen Gesetz partielle Speiseverbote, wie das Verbot des Schweinefleisches, aber kein allgemeines Fleischverbot.⁵ Gleichwohl finden sich auch bei den Juden vereinzelte Beispiele für Enthaltung von Fleischnahrung. So wollten die Pharisäer zum Zeichen der Trauer über die Zerstörung Jerusalems lebenslang weder Wein noch Fleisch genießen.⁶ Dieselbe doppelte Enthaltung als Ausdruck der Buße für begangene Sünden begegnet Testam. XII patr. Ruben I 10, Juda XV 4, vgl. XVI 3, als Vorbereitung auf den Empfang von Offenbarungen IV. Esra 9, 24—26; 12, 51.⁷ An den beiden letzteren Stellen ist nach E. v. Dobschütz⁸ die momentane Beschränkung auf Pflanzenkost nur eine geringere Stufe des sonst als Vorbereitung auf die Ekstase gebotenen völligen Fastens 5, 13; 6, 31. Ähnlich ist nach demselben Gelehrten⁹ die Selbstbeschränkung gefangener Testamente von E. Kautzsch, 4. Aufl. von A. Bertholet, I. Bd. Tüb. 1922: „Und Gott sprach: Hiermit weise ich euch alle Pflanzen an, die Samen tragen, die allenthalben auf Erden wachsen, dazu alle Bäume mit Früchten, die Samen enthalten — das sei eure Nahrung!“

¹ Jesaia XI 7: „Kuh und Bärin (befreunden sich), ihre Jungen lagern nebeneinander, und der Löwe nährt sich wie die Rinder von Stroh.“

² Genesis IX 3: „Alles, was sich regt und lebt, soll euch zur Nahrung dienen: wie das grüne Kraut gebe ich euch alles.“

³ Deuteronom. XII 15: „Doch darfst du nach Herzenslust in allen deinen Ortschaften schlachten und Fleisch essen, so viel dir durch den Segen Jahwes, deines Gottes, gegeben ist; der Unreine, wie der Reine darf davon essen, wie von einer Gazelle und einem Hirsch.“ (In einer Anmerkung wird darauf hingewiesen, daß V. 15 f. die Verse 20—25 vorwegnimmt. Zu V. 20 wird bemerkt: „Fleischgenuß kam offenbar nicht alle Tage vor.“)

⁴ E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Leipz. 1902, 275. Auf den ganzen Abschnitt über den antiken Vegetarismus (aaO. 274—276) sei bei dieser Gelegenheit hingewiesen.

⁵ Das bezeugt auch Epiphanius Panar. XXX 22: „Die Juden essen Fleisch, und der Fleischgenuß ist bei ihnen weder verabscheut noch verboten.“

⁶ Baba bathra 60b nach Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipz.³ 1925, 571, 4; vgl. Strack u. Billerbeck, Aus Talmud und Midrasch II (1924) 523. Auch auf Daniel X 2f. kann hier hingewiesen werden. Allerdings handelt es sich dort um eine Enthaltung von jeder Nahrung, die Daniel aus Trauer über das Schicksal seines Volkes übt. ⁷ Beides nach Zahn aaO. 571, 4.

⁸ v. Dobschütz aaO. 275.

⁹ v. Dobschütz aaO. 275.

jüdischer Priester auf Feigen und Nüsse (Joseph. *Vita* 3, 14) nur momentane Vorsichtsmaßregel gegen Verunreinigung durch heidnische Speisen.¹

Wie liegt nun das vegetarische Problem bei der jüdischen Sekte der Essener? Daß diese Wein und Fleisch vermieden hätten, wird nirgends ausdrücklich überliefert. So scheint, wie Bousset meint, die Frage nach unseren Quellen nicht klar gestellt werden zu können.² Lucius³, dem sich Hilgenfeld⁴ und Schürer⁵ angeschlossen haben, ist der Ansicht, daß den Essenern der Fleisch- und Weingenuß bekannt gewesen sei.⁶ Diese Ansicht stützt sich vor allem auf die Tatsache, daß die Essener Landbau, Viehzucht und Bienenzucht trieben.⁷ Andererseits lasse die Tatsache, daß Josephus die Ruhe bei der essenischen Mahlzeit darauf zurückführe, daß sie Speise und Trank nur bis zur Sättigung genossen (Joseph. II 8, 5 § 133 N.), auf den Genuß des Weines schließen. Indem wir die Frage des Weingenusses aus dem Spiel lassen, sind wir der Ansicht, daß sich ein zwingender Beweis hieraus nicht ergibt. Viel stichhaltiger scheinen uns die Argumente für das Gegenteil zu sein, das von O. Zöckler⁸, Zeller⁹ und bedingungsweise auch von Strathmann¹⁰ angenommen wird. Diese Ansicht macht geltend, daß die Essener die öffentlichen

¹ Das gleiche Motiv, Furcht vor Verunreinigung, liegt auch der Daniel I 7 ff. erwähnten Fleischenthaltung zu Grunde. Auf den Vegetarismus des Eremiten Bannus (Joseph. *Vita* 2, 11) und des Jacobus des Gerechten (nach Hegesipp bei Eusebios, H. e. II 23, 5) kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur mit Einschränkung sind nach Zahn aaO. 571, 4 die Ebioniten (Clem. hom. III 45; VIII 15 f.; XII 6; XIII 4; XV 7) zu erwähnen, während nach demselben Forscher die Nasiräer und Johannes der Täufer hier fernzuhalten sind.

² W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*³, Tüb. 1926, 465.

³ P. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, Straßburg 1879, 38 f.; derselbe, *Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum*, Straßburg 1881, 56 f.

⁴ Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipz. 1884, 125; derselbe, *Zeitschr. f. wiss. Theologie* XXV (1882) 277.

⁵ Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* II³ (Leipz. 1898) 569.

⁶ Auch v. Dobschütz aaO. 275 und Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* I³ (Leipz. 1906) 266, 335, 352 sind dieser Meinung.

⁷ Philo b. Euseb. *Pr. ev.* VIII 11, 4; Joseph. *Antiqu.* XVIII 1, 5 nach Zeller, *Phil. d. Gr.* III 2, 4. Aufl., 313 Anm. 5.

⁸ Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 2. Aufl., 1897, 126.

⁹ Zeller aaO. 318 f.

¹⁰ Strathmann aaO. 87.

Opfer (Joseph. Antiqu. XVIII 1, 5 § 19 N.), speziell die Tieropfer (Philo *Quod omn. prob. lib.* § 75 Cohn: οὐ ζῆα καταθύοντες), unterlassen hätten.¹ In der Tat kann einem derartigen Verbot ein solches des Fleischgenusses sehr wohl entsprechen. Auch die Joseph. B. J. II 8, 8 § 143 N. überlieferte Tatsache, daß die aus dem Orden Ausgestoßenen von andern keine Speisen annehmen durften und durch den Genuß von Gras und Kräutern (ποηφαγεῖν) sowie durch Hunger elend zugrunde gingen, paßt hierher.²

Ferner weist Zeller (aaO. 319) auf die Parallele der christlichen Essener, der Ebioniten sowie der Nazaräer und Ossener, gleichfalls von den Essenern abgezwiegter Parteien hin (Epiphan. Panar. XVIII 1; XXI 1), die den Fleischgenuß verwarfen. „Wenn ferner“, um mit Zeller (aaO. 319 Anm.) zu reden, „Porphyrios den Bericht des Josephus über die Essener in seine Schrift *De abstinentia* aufnahm, kann er dies nur deshalb getan haben, weil er bei ihnen wirklich die von ihnen geforderte Enthaltung vom Fleisch fand, und er selbst deutet dies an, wenn er IV 13 Schl. sagt: Τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἑσσαίων παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τάγμα. πᾶσι γε μὴν ἀπηγόρευται ὑδὸς ἐσθίειν κτλ. Gewisse Arten von Fleisch sind allen, den Essäern ist das Fleisch überhaupt verboten.“³ Im Anschluß an die Schilderung der Essäer (= Essener) durch Nilus hält es auch Hilgenfeld⁴ für möglich, daß ihrer Weltflucht auch teilweise die Enthaltung vom Fleischgenuß entsprach. Endlich wird die Fleischabstinenz der Essener durch Josephus' Vergleichung ihrer Lebensweise mit der des Pythagoras⁵ und der vegetarisch lebenden thrakischen Ktisten⁶ sehr nahe

¹ Den vielumstrittenen Passus des Josephus bespricht eingehend W. Bauer bei Pauly-Wiss.-Kroll, Suppl.-Bd. IV (1924) Sp. 398. Vgl. auch Hippolyt. *Refut. omn. haer.* IX 26, 4 (S. 260 Wendl.): „Auch wenn jemand diese Leute (= die Essener) marterte, damit sie das Gesetz schmähen oder Opferfleisch (εἰδωλόθυτον) essen, so wird es keiner tun.“ Ebenda IX 21, 3 (S. 257 Wendl.) heißt es: „Sie essen in Ruhe Brot, dann ein Gericht, von dem jeder einen genügenden Anteil erhält.“

² Eingehend äußert sich Zeller über die heiligen Mahlzeiten der Essener in den Theol. Jahrbüchern XV (1856) 414 f.; ferner über das vegetarische Problem bei den Essenern ebenda 417—420.

³ Eine nach E. v. Dobschütz aaO. 275 wertlose Notiz über die Fleischenthaltung der Essener bei Hieronym. Adv. Jovin. II 14 geht natürlich auf Porphyrios zurück.

⁴ Hilgenfeld, Ketzergeschichte 140, wo sich auch die näheren Belege finden.

⁵ Joseph. Antiqu. XV 10, 4 § 371: Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶν διαίτη χρώμενον τῇ παρ' Ἑλλήνων ἐπὶ Πυθαγόρου καταδειγμένη (sc. οἱ παρ' ἡμῶν Ἑσσαῖοι).

⁶ Joseph. Antiqu. XVIII 1, 5 § 22: Ζῶσι δὲ οὐδὲν παραλλαγμένως, ἀλλ' ὅτι

gelegt. Wenn auch durch diese Argumente ein durchgängiger Vegetarismus bei den Essenern nicht strikte nachgewiesen werden kann, so scheint uns doch die Wahrscheinlichkeit für diese Lebensweise weit größer zu sein als das Gegenteil.

Wenn man aber die Enthaltung von Fleisch und Wein bei den Essenern als feststehend betrachtet, so ist es nur eine weitere Konsequenz, wenn man mit Zeller auf Grund des genannten und einer Reihe anderer wesentlicher Berührungspunkte, die die Essener in Lebensweise und Lehre mit den Neupythagoreern verbinden, zu der Ansicht kommt, „daß der Essäismus, wenigstens derjenige, welchen wir aus Philo und Josephus kennen, seinem Wesen nach unter griechischen und insbesondere unter pythagoreischen Einflüssen entstanden ist.“¹ Indessen hat diese These namentlich von theologischer Seite scharfe Ablehnung erfahren.²

Im Anschluß an die Essener liegt es nahe, von einer mit diesen verwandten jüdischen Sekte zu sprechen, bei denen Philo das Ideal einer naturgemäßen Lebensweise verwirklicht fand: den Therapeuten. Philos Schrift *De vita contemplativa* (ed. Cohn-Wendl. VI 46—71) wird heute nach Wendlands und Conybeares Forschungen allgemein als echt angenommen. Die radikale Askese

μάλιοντα ἐμφέροντες Δακὼν τοῖς κτίστοις λεγομένοις (sc. Ἑσσηνοί). Zu beachten ist freilich, daß hier *πλείστοις* überliefert ist, *κτίστοις* ist indessen eine sehr einleuchtende Konjektur nach Poseidonios bei Strabo VII 296 (Über die Ktisten vgl. oben S. 29); Konjektur ist auch das von R. Eisler in seinen „Orphisch-dionysischen Mysteriengedanken in der christlichen Antike“, 1925 (Vorträge d. Bibl. Warburg 1922—1923) 351 bedenkenlos verwendete *πολιτοῖς*.

¹ Zeller in dem angeführten Aufsatz „Über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechentum“, Theol. Jahrbücher XV (1856) 432. Die Auffassung von dem griechischen Ursprung des Essenerordens, insbesondere von seiner Beeinflussung durch das orphisch-pythagoreische Mysterienwesen, hat Zeller noch 43 Jahre später in einem längeren Aufsatz „Zur Vorgeschichte des Christentums. Essener und Orphiker“. (Zeitschr. f. wiss. Theologie 42 (1899) 195—269 = Kleine Schriften, herausgeg. von O. Leuze II (1910) 120—184) vertreten und durch weitere Gründe verstärkt. Vgl. ferner Zeller, Phil. d. Gr. III 2⁴, 365 ff. Auf Zellers Ergebnis baut weiter Fr. Cumont, Esséniens et Pythagoriciens, d'après un passage de Josèphe (In: Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1930, p. 99—112), der eine Stelle des Josephus über die Eschatologie der Essener (Bell. Iud. II 8, 11 § 154 ff.) auf neupythagoreischen Ursprung zurückführt.

² Man vergleiche z. B. Bousset, Die Religion des Judentums, 1926, 458 f. Man kann sich auch fragen, warum Porphyrios *De abst.* IV 11—13 einen Zusammenhang zwischen den Essenern und Neupythagoreern nirgends erwähnt, was er sicher getan hätte, wenn er von ihm gewußt hätte.

der in Ägypten heimischen Therapeuten trägt, wie nie bestritten worden ist, ein ausgesprochen vegetarisches Gepräge. Auf die *ἐγκράτεια* legen sie als Haupttugend der Seele besonderes Gewicht. Daher genießen sie nichts vor Sonnenuntergang, weil der Würde des Tages das Philosophieren, der Finsternis dagegen die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse entspricht. Von dem Durste nach Erkenntnis getrieben, nehmen manche drei, ja sogar sechs Tage keine Nahrung zu sich; und erst an dem festlichen siebenten Tage gönnen sie auch dem Leibe etwas. Die Nahrung aber besteht aus Quellwasser, Brot und Salz, und nur die Schlemmer gestatten sich noch etwas Ysop (c. 4).¹ Selbst bei der jeden siebenten Sabbat stattfindenden feierlichen Versammlung wird Wein nicht gereicht, sondern nur Wasser, und zwar für die empfindlicheren Genossen gewärmt. Fleisch kommt nicht auf den Tisch (*τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων*), sondern wieder nur Brot, Salz und etwas Ysop (c. 9). Über die Gründe dieser frugalen Lebensweise erfahren wir: Der *ὁρθὸς λόγος* gebietet ihnen, nüchtern zu leben, wie den Priestern, nüchtern zu opfern. Bringt doch der Wein die *ἀφροσύνη*, und erregen doch üppige Speisen das unersättlichste Tier, die Begierde (c. 9).

Wenn auch an der Tatsache der vegetarischen Lebensweise der Therapeuten nicht gezweifelt werden darf, so ist die Frage nach ihrem Ursprung noch keineswegs endgültig geklärt. Zeller hält es für durchaus wahrscheinlich, daß der Vorgang der Essener, die er ja ihrerseits wieder als pythagoreisch beeinflusst ansieht, bei der Bildung des alexandrinischen Asketenvereines wesentlich beteiligt war.² Uns scheint es näher zu liegen, eher einen direkten Einfluß der Pythagoreer oder — mit v. Dobschütz S. 275 — der auch in Ägypten vertretenen orphischen Kreise anzunehmen. Wendland hat an die Parallelen der *ἐν κατοχῇ ὄντες ἐν τῇ μεγάλῃ Σεραπείῳ* in der Nähe von Memphis, ferner an die von Chairemon geschilderten ägyptischen Priester (Porphyr. *De abst.* IV 6—8) erinnert.³ Die vegetarische Lebensweise der letzteren läßt in der Tat an eine Berührung denken.

¹ Mit Recht verweist Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie u. Religion von P. Wendland u. O. Kern), Berlin 1895, 9 Anm. 4 auf die fast wörtliche Übereinstimmung mit [Diog.] Epist. ed. Hercher 37, 4: *Πόμα δὲ ὕδωρ ναματιαίων, τροφαὶ δὲ ἄρτος καὶ ὕψων ἅλεις ἢ κάρδαμον.* ² Zeller, Phil. d. Gr. III 2⁴, 384.

³ P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Jahrbücher f. klass. Philol. 22. Suppl.-Bd. (1896) 751.

Indes muß die endgültige Entscheidung der Frage nach dem Ursprung der Therapeuten und ihrer Lebensweise noch offen gelassen werden.

Wie weit die Behauptung des Porphyrios (*De abst.* IV 15), auch die Syrer hätten sich geschichtlicher Überlieferung zufolge seit alters der Tiere enthalten und diese deshalb auch den Göttern nicht geopfert, auf Wahrheit beruht, läßt sich nicht mehr feststellen.¹ Die eigenartige Begebenheit, wie sich aus dem späteren Brandopfer die Sarkophagie bei den Syrern entwickelt habe, schildert Porphyrios (*De abst.* IV 15) mit Berufung auf zwei spätere Historiker, Neanthes von Kyzikos und Asklepiades von Kypros.² Interessant ist jedenfalls, wie Porphyrios die noch in historischer Zeit beobachtete Fischenthaltung der Syrer als ein Überbleibsel ihrer ehemaligen allgemeinen Enthaltung von lebenden Wesen hinstellt. Außer den von ihm angeführten Menander-Versen (*Com. Att. Fr. ed. Kock* III 164) könnte man auch Ovids *Fasti* II 473f. als Beispiel für die Fischenthaltung der Syrer anführen. Ausführlich hat über diese Dölger in seinem *IXΘΥΣ* gehandelt.³

Die Enthaltung vom Fischgenuß findet sich auch in den Mysterien der dea Syria, der Atargatis.⁴ Aber auch die Enthaltung von Tauben und Schweinen war hier vorgeschrieben. Fische sowohl wie Tauben waren der Atargatis heilig. Ihr wurden Fische geopfert; von diesen Opfern durften jedoch nur die Priester genießen.⁵ Eine allgemeine Fleischenthaltung findet sich indessen in diesen Mysterien nicht. Ähnlich liegt die Sache bei den phrygischen Mysterien der Kybele und des Attis, dieser ursprünglich syrischen Gottheit.⁶ Auch hier war der Genuß von Fischen völlig untersagt; ebenso der Genuß von Früchten und

¹ Daß noch in historischer Zeit die Syrer vorwiegend von vegetabilischer Nahrung lebten, mag richtig sein. Sagt doch Plinius *Hist. nat.* XX 33: „*Syria in hortis operosissima, venitque in proverbium Graecis: multa Syrorum olera.*“

² Näheres bei Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 29.

³ II (1922) 161—175. Die antiken Quellenstellen finden sich auch vorzüglich zusammengestellt bei Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, *RGVV* IX 1 (Gießen 1910) 97, 2.

⁴ Lukian *De dea Syria* c. 14 u. 54 (vgl. 45); vgl. auch Strathmann, *Die Aske* 249 und Dölger, *IXΘΥΣ*, Heiliger Fisch II 175—196.

⁵ Eine religionsgeschichtliche Parallele wird uns bei den Pythagoreern begegnen, die nach einer Überlieferung auch nur beim Opfer Tiere genießen durften.

⁶ Vgl. Julians Rede auf die Göttermutter p. 175 B—177 C; ferner Strathmann aaO. 234; Dölger aaO. 175—196.

vor allem von Brot.¹ Der Fleischgenuß jedoch war nur insofern beschränkt, als das Schwein und wenige Vogelarten — Strathmann S. 234 vermutet die *ὑγιεινὰ κατοικίδια* — verboten waren. Näheres über das Wesen und die Gründe dieser Mysterienaskese werden wir bei Besprechung der diätetischen Grundsätze des Kaisers Julian nachtragen.²

Wir wenden uns nunmehr einem anderen Volke des Ostens, den Persern, zu. Zunächst ist hier anzuführen, daß von diesen bei einem Todesfall seitens der nächsten Anverwandten eine dreitägige Fleischenthaltung zum Zeichen der Trauer beobachtet wurde.³ Doch ist dieser Fall offensichtlich eine Ausnahme; denn auch für die Perser war ebenso wie für die Griechen das Fleischessen eine sakrale Mahlzeit.⁴ Indessen fehlt es nicht an anderen vegetarischen Spuren in der Religion des Zoroaster. So lebte dieser nach Plinius *Hist. nat.* XI 42, 242 in der Wüste 20 Jahre lang von Käse.⁵ Und wenn es bei Porphyrios (*Vita Pyth.* 12) heißt, Pythagoras sei von Zaratos (= Zoroaster) von den Verunreinigungen seines früheren Lebens befreit und gelehrt worden, wovon die Eifrigen sich rein erhalten mußten⁶, so kann es sich auch hier um diätetische, vielleicht sogar vegetarische Askese gehandelt haben. Auch die ersten Menschen Mašya und Mašyoi hatten (nach Bundahišn 30, 1) zunächst nur von Wasser, dann von Pflanzen, darauf von Milch und erst zuletzt von Fleisch gelebt.⁷ Ferner ist uns ein positives Verhältnis zum Vegetarismus von den Magiern, den Weisen und Priestern der Perser, bezeugt. Von ihnen berichtet Porphyrios (*De abst.* IV 16) mit Berufung auf das Geschichtswerk des Eubulos über Mithras, daß sie in drei Klassen zerfallen. „Die ersten und gelehrtesten essen weder

¹ Das Verbot von Früchten und Brot bezeugt Hieronymus Adv. Jovin. II 17.

² Die seit der Zeit der Antonine entstandene und mit dem Kybelekult verbundene Sitte des Tauroboliums und der Bluttaufe der Gläubigen (Näheres bei Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.² 322—325) zeigt den blutigen Charakter dieser Mysterien, in denen für Tierschonung kein Raum war.

³ Edv. Lehmann in Chantépie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgesch.² II (1925) 250; ferner Kägi, Die Neunzahl bei den Ostariern, Philol. Abhandlungen für H. Schweizer-Sidler, Zürich 1891, 59.

⁴ Herodot I 132; Strabo XV 3, 13 p. 732. Vgl. Fr. Spiegel, Eränsische Altertumskunde III (Leipzig 1888) 578.

⁵ Vgl. C. Clemen, Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion, RGVV XVII 1 (1920), 45. ⁶ Vgl. Clemen aaO. 190.

⁷ Clemen aaO. 187; ferner S. 129, wo die verschiedenen Nahrungsstufen auf die Menschen übertragen werden (nach Bundahišn 30, 1 ff.).

etwas Lebendiges, noch töten sie es, sondern bleiben bei der alten Enthaltung von Tieren, die zweiten gebrauchen sie zwar, töten aber keines von den zahmen Tieren, und auch die dritten rühren nicht alle so, wie die anderen (sc. Menschen), an“.¹ Nach Clemen (aaO. 190) handelt es sich hier wohl nicht einfach um Übertragung einer pythagoreischen Lehre auf die Magier; wenigstens in gewissen persischen Kreisen scheint wirklich etwas Ähnliches gelehrt worden zu sein. Allerdings könnte man das erst wieder von den Pythagoreern entlehnt haben, ebenso wie die Lehre von der Seelenwanderung, die nach Eubulos-Porphyrrios das erste Dogma² aller Magier ist, von ihnen stammen wird. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß Porphyrrios die Lehre von der Seelenwanderung und die Enthaltung von Tieren bei den Magiern in Beziehung zueinander setzt, wenngleich er nicht ausdrücklich die eine als das Motiv der andern bezeichnet.³

¹ Porphyr. *De abst.* IV 16: Οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὐτ' ἐσθίουσιν ἐμψυχον οὔτε φονεύουσιν, ἐμμένονσι δὲ τῇ παλαιᾷ τῶν ζώων ἀποχῇ· οἱ δὲ δεύτεροι χοῶνται μὲν, οὐ μέντοι τῶν ἡμέρων ζώων τι κτείνουσιν· οὐδ' οἱ τρίτοι ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐφάπτονται πάντων. Der Terminus ἀπιεσθαι τῶν ζώων findet sich in der Schrift des Porphyrrios *De abst.* noch öfter, so II 31 (dreimal), IV 2 (Dikaiarch-Exzerpt) und IV 22. Auch der Ausdruck ἄδικοι τῶν λοιπῶν sc. ζώων (II 28) ist verwandter Art. Daneben wird ἀπιεσθαι verbunden mit τῶν ἐμψύχων I 26, mit ἐμψύχων βορᾶς II 33 (vgl. II 28: ἀπιεσθαι τῆς τοιαύτης τροφῆς), mit τῆς σαρκός IV 15, mit κρεοφαγίας I 54 (inmitten zweier Epikur-Exzerpte, fr. 465 und 458 Usener). Nicht im Widerspruch zu der Porphyrrios-Stelle braucht die Nachricht des Herodot (I 140) zu stehen, daß die persischen Magier alles mit eigener Hand töten außer Hunden — diese galten wegen ihres dämonischen Charakters für unrein (vgl. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVV IX (Gießen 1910) 92, 2) — und Menschen. Diese Charakteristik wird sich auf die zweite oder dritte Gruppe des Eubulos bezogen haben. Die kurze Notiz bei Clemens Alex. *Strom.* III 48, 3 (= II 218 Stäh.) dagegen, nach der sich die Magier des Weines, beseelter Wesen und des Geschlechtsverkehrs enthalten, scheint auf die erste Gruppe zu passen.

² Clemen liest mit Nauck, wohl mit Recht, τὸ πρῶτον, nicht τῶν πρώτων. In seiner trefflichen Abhandlung über „Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern“, Tüb. Beitr. zur Altertumswiss. XXII. Heft, 1934, S. 75 hat W. Stettner schwerlich richtig interpretiert, wenn nach seiner Ansicht Porphyrrios sagt, „überall hätten die Menschen ursprünglich an die Metempsychose geglaubt.“ Die Überlieferung πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων ist sicher korrupt. Selbst wenn man nun mit Hercher πάντων eliminiert und an der Lesart τῶν πρώτων festhält, handelt es sich um die erste Gruppe der Magier, nicht um die ersten Menschen.

³ Nebenbei soll hier erwähnt werden, daß auf persischem Boden im 3. Jhdt. n. Chr. die Sekte der Manichäer, im 6. Jhdt. n. Chr. die Sekte der Mazdakiten der Fleiscenthaltung eine große Bedeutung beilegten. Das Urteil Edv. Lehmanns (*Chantépie de la Saussaye* aaO. 260), daß das Verbot des Fleischgenusses bei

Betrachten wir in diesem Zusammenhang noch die Mysterien des Mithras, einer uralten persischen Lichtgottheit, so hat möglicherweise, wenn wir dem Zeugnis des Porphyrios (*De abst.* IV 16) Glauben schenken dürfen, in ihnen das alte Dogma von der Seelenwanderung weiter gewirkt.¹ Ob in ihnen auch die Fleischenthaltung eine Rolle gespielt hat, ist ungewiß. In einer Lukianstelle, an der von vegetabilischer Nahrung die Rede ist (*Menippos* c. 6), will Cumont² eine geistreiche Parodie des Mithraskultes erblicken. Aber Strathmann hat diese Ansicht, wie ich glaube, mit Recht abgelehnt.³ Ein klares Zeugnis, daß von den Mithrasmythen Fleischenthaltung geübt wurde, gibt es nicht. Ein solcher Brauch ist auch unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß die Stiertötung im Mithraskult eine große Rolle spielte, und daß Mithras hauptsächlich eine Gottheit für Soldaten war, für die die Tötung von Tieren nichts Anstößiges hatte.

Unter den den Griechen bekannten Völkern der alten Welt, bei denen der Vegetarismus eine besondere Bedeutung und Verbreitung erlangt hat, sind ohne Frage die Inder das bedeutendste. Der älteste für uns in Betracht kommende Gewährsmann ist Herodot. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob seine Hauptquelle über Indien Hekataios von Milet oder Skylax von Karyanda ist. Jedenfalls weiß Herodot außer von einem rohe Fische essenden Inderstamm (III 98) und einem andern, der rohes Fleisch ißt (III 99)⁴, auch von solchen Indern zu berichten, die nichts Lebendiges töten, nicht säen, sondern Gras essen (III 100 — es handelt sich um eine Körnerfrucht, die sie kochen und mitsamt der Schote essen). Lassen hat in dieser Stelle die erste Erwähnung der Sekte der Vanaprastha (= *ὀλόβιοι*) erblicken wollen.⁵

den letzteren dem Geist des Zarathustrismus zuwider war, können wir nach dem oben Gesagten nicht bestätigen.

¹ Porphyrios zitiert dabei ein Werk des Pallas über Mithras (*De abst.* IV 16), den er in die Zeit des Hadrian setzt (II 56). Mit Berufung auf Porphyrios IV 16 und eine monumentale Überlieferung (Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* t. I p. 40) heißt es bei Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 3. Aufl., 1923, 129: „Vielleicht wurde die Seele zur Strafe für ihre Entartung bisweilen dazu verurteilt, die Leiber unreiner Tiere zu bewohnen.“ ² Cumont aaO. 73.

³ Die Lukianstelle haben wir oben S. 18f. genau angeführt und Strathmanns Auffassung über sie dargelegt.

⁴ Bei diesen, den Padäern, herrscht nach Herodot auch die barbarische Sitte, ihre Kranken zu töten und zu verzehren.

⁵ Lassen, *Indische Altertumskunde* II, 2. Aufl., 640. Dieser Auffassung

Ein bis zwei Menschenalter später als Herodot lebte sein Landsmann, der Arzt Ktesias aus Knidos. Bei seinem mehrjährigen Aufenthalt am Hofe des persischen Großkönigs hatte er Gelegenheit, auch über Indien Nachrichten zu sammeln, die er in einem besonderen Werk, den Indika, niederlegte. Wenn auch im allgemeinen das Urteil über den historischen Wert der Werke des Ktesias ungünstig lautet, so verdient doch das indische Buch die Vorwürfe, mit denen man es seit Aristoteles in reichstem Maße überschüttet hat, am allerwenigsten.¹ Es ist immerhin bemerkenswert, daß Ktesias in der Schilderung Indiens, die indessen bei Photios unvollständig überliefert ist, von einer vegetarischen Lebensweise der Inder nichts erwähnt. Wohl hebt er ihre Gerechtigkeitsliebe rühmend hervor.² Die wunderbaren Völker der Pygmäen und Kynocephalen schildert er sogar als ausgesprochene Kreophagen, die von der Jagd leben.³

Wir kommen nunmehr ins Zeitalter Alexanders des Großen, durch den das griechische Wissen über Indien einen ungeahnten Zuwachs erfuhr. Nearch, der Admiral des großen Königs, schildert uns (bei Arrian, Indike c. 17, 5)⁴ die Inder als *σιτοφάγοι καὶ ἀροτῆρες*, doch nimmt er die bergbewohnenden Inder ausdrücklich aus, die sich von dem Fleisch der wilden Tiere nährten. Auch Alexanders Steuermann, dem Onesikritos, verdanken wir Nachrichten über Indien. Es ist wohl verständlich, wenn dieser Schüler des Diogenes den kynischen Idealstaat in Indien verwirklicht glaubt. Vor allem lobte er das Land des Musikanos, dessen Bewohner durch Langlebigkeit, Mäßigkeit und Gesundheit ausgezeichnet seien (Strabo XV 701). Aber die Nahrung für ihre Syssitien gewannen sie, so bemerkt Onesikritos, durch die Jagd. Die fleischlose Nahrung scheint er nur bei den Brachmanen zu kennen (vgl. Strabo XV 716). Es ist sodann derjenige Autor aus der Zeit Alexanders d. Gr. zu erwähnen, der für das ganze spätere Altertum die Hauptquelle bildet, Megasthenes. Zwischen 302 und 291 v. Chr. unternahm er eine Reise nach Indien, deren Eindrücke er in einem vierbändigen Werk über Indien veröffentlichte. Aber auch er ist kein völlig unbefangener Beobachter. Wie Onesikritos, so ist auch ihm eine idealisierende Tendenz

ist wohl mit Recht W. Reese, Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders d. Gr., Leipzig 1914, 66f. trotz gewisser Einwände im einzelnen begetreten.

¹ Jacoby bei Pauly-Wiss. XI Sp. 2039.

² Reese aaO. 8.

³ Reese aaO. 9 u. 11.

⁴ Jacoby, FGrHist. II b 711 fr. 11.

eigentümlich. So will er die Lehren der griechischen Philosophie vom Idealzustand der „äußeren“ Völker in Indien wiederfinden. Wie Ktesias und Herodot, berichtet auch Megasthenes von fabelhaften Völkern Indiens. So schildert er die Mundlosen (*ἄστομοι* Strabo XV 711), die um die Quellen des Ganges wohnten und sich nur von dem Dunste gebratenen Fleisches und den Düften einiger Früchte und Blumen nährten. Ferner erwähnt er die Nasenlosen (*ἄνκνῆρες*), die alles, auch rohes Fleisch, verspeisten (*παμφάγοι*, *ἁμοφάγοι* Strabo 711). Weniger fabelhaft klingt Megasthenes' Schilderung der Bewohner des indischen Kaukasus, die sogar das Fleisch von den Körpern ihrer Verwandten verzehrten (Strabo 710). Von den Indern im allgemeinen sagt Megasthenes (Strabo 709), sie seien genügsam in ihrer Lebensweise und lebten wegen ihrer Einfachheit und Mäßigkeit glücklich. Wein tranken sie nur beim Opfer, und zwar einen aus Reis zubereiteten Wein. Ihre Hauptnahrung bestehe in schlürfbarem Reis.¹ Von einer nur vegetarischen Kost der Inder weiß Megasthenes nichts. Wichtig ist dieser Gewährsmann ferner durch seine ausführlichen Nachrichten über die indischen Kasten, vor allem die Priesterkaste der Weisen.² Die Brachmanen, so heißt es bei Strabo 712f. von der einen Klasse der *φιλόσοφοι*, halten sich in einem Hain vor der Stadt innerhalb einer angemessenen Umhegung auf; sie leben einfach auf Strohlagern und Tierfellen, enthalten sich alles Lebenden und des Beischlafs . . . Jeder, der 37 Jahre so gelebt hat, kehrt in sein Besitztum zurück und lebt freier und ungebundener . . . Dann ist ihm auch der Genuß des Fleisches der nicht zum Nutzen der Menschen arbeitenden Tiere gestattet.³ Von den philosophischen Ansichten der Brachmanen, die Megasthenes kurz skizziert, ist hier noch bemerkenswert, daß diese über die Seele dasselbe lehren wie Platon, dabei auch Fabeln über die Unsterblichkeit der Seele und über Gerichte in der Unterwelt einweben (Strabo 713). Von den Garmanen⁴, der anderen Klasse der indischen Weisen,

¹ Wenn Megasthenes bei Arrian, Ind. c. 13 (= Müller, *Fragm. hist. Gr.* II 432) von der Jagd der Inder auf wilde Tiere spricht, so folgt daraus nichts für ihre Lebensweise.

² Tomaschek bei Pauly-Wiss. III Sp. 804 äußert sich folgendermaßen: „Die Alten kannten nur die spätere Entwicklungsstufe dieser Priesterschaft, während wir aus den Vêdas noch deren Ursprünge verfolgen können.“

³ In dem Parallelbericht des Arrian (Ind. c. 11, 8) heißt es: Die „Sophisten“ nähren sich von den Früchten der Jahreszeiten und der Rinde der Bäume, und zwar ist diese Rinde süß und nicht weniger nahrhaft als Datteln (= *FrHistGr.* Müller II 428).

⁴ Die späteren Schriftsteller nennen sie „Sarmanen“.

sagt Megasthenes, daß die Geehrtesten unter ihnen „Hylobier“ genannt werden, in Wäldern von Blättern und wilden Früchten leben, Kleider von Bast tragen und sich des Beischlafs und des Weines enthalten. Endlich ist noch die nächste Ehrenstufe nach den Hylobiern erwähnenswert: die Ärzte und, sozusagen, philosophischen Forscher über den Menschen.¹ Sie leben einfach, aber nicht unter freiem Himmel, nähren sich von Reis und Gerstenmehl, das ihnen jeder Angesprochene darreicht. Ihre wichtigste Heilmethode beruht auf Speisen, nicht auf Arzneien. Wichtig ist an dieser Schilderung, daß bei allen drei Gruppen eine asketisch-vegetarische Tendenz hervortritt.

Was wir von späteren Schriftstellern über Indien, insbesondere über die dort herrschende Askese wissen, geht im wesentlichen auf Megasthenes zurück. Es bestätigt bzw. modifiziert im großen und ganzen die uns bereits bekannten Tatsachen. So überliefert Alexander Polyhistor im 1. Jhdt. v. Chr. in seinen Indika, wie wir durch Clemens Al.² wissen, folgendes: Die Brachmanen essen weder Beseeltes noch trinken sie Wein, sondern einige von ihnen nehmen täglich wie wir ihre Nahrung zu sich; andere jedoch nur alle drei Tage.³ Ferner bezieht sich die Nachricht des Nikolaos von Damaskos in seiner *Ἑρῶν συναγωγή* (im wesentlichen 1. Jhdt. v. Chr.), daß die Aritonoi nichts Beseeltes töten⁴, wahrscheinlich auf ein indisches Volk. Eine summarische Zusammenfassung der uns bereits bekannten Tatsachen finden wir bei Pomponius Mela (1. Jhdt. n. Chr.) III 64; er berichtet von der Pflanzen- und Fischnahrung der Inder sowie von ihrer Unsitte, ihre Verwandten zu töten und zu verspeisen. Eine weitere Quelle ist Philostrat (2. u. 3. Jhdt. n. Chr.) in seinem Leben des Apollonios von Tyana, die auf Damis, den Zeitgenossen des Apollonios (1. Jhdt. n. Chr.), zurückgeht. Wenn in diesem Bericht auch im allgemeinen Dichtung und Wahrheit gemischt sind, so scheinen die Nachrichten über die Lebensweise der Inder, insbesondere der indischen Weisen, im großen und ganzen mit den uns anderweitig überlieferten Tatsachen über-

¹ Nach Wecker bei Pauly-Wiss. IX Sp. 1307 sind sie eine Unterabteilung der Sarmanen.

² *Strom.* III c. 7 (= II 223 Stähl.).

³ Diese alle drei Tage vollzogene Nahrungsaufnahme hat eine frappante Analogie bei den Therapeuten (s. oben S. 40). Vgl. zu der Stelle auch R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, 44.

⁴ Jacoby, *FGrHist.* IIa 388 fr. 106. Vgl. den Artikel „Aritonoi“ von Tomaschek bei Pauly-Wiss. II Sp. 1117.

einzustimmen. So werden wir an Nearchs Bericht erinnert, wenn wir bei Philostrat III 9 von indischen Bergbewohnern hören, die der Schlangensprache kundig sein sollen, indem sie Herz oder Leber dieser Tiere verzehrten. II 26 hören wir, daß der Inderkönig Phraotes nur vegetarisch lebt. Gemüse, Palmenkohl, Datteln, Obst und die Erträge seiner Gärten sind seine Speise. III 26 wird erzählt, wie ein anderer Inderkönig von den indischen Weisen nur mit pflanzlicher Nahrung bewirtet wird; denn von be-seelten Wesen zu essen, ist bei ihnen nicht erlaubt. Und in seiner großen Verteidigungsrede (VIII 7, 307 Kays.) führt Apollonios aus, daß sich die indischen Brachmanen dem Tiermord widersetzen.

Weit wichtiger ist der Syrer Bardesanes (2. u. 3. Jhd. n. Chr.), der im Verkehr mit Dandamis und den anderen Gesandten an Kaiser Antoninus Pius sich genaue Auskunft über die Lehre und das Leben der Brachmanen geben ließ (Porphyrios *De abst.* IV 17f.). Daneben verwertete er auch literarische Quellen, wie den Megasthenes.¹ Auch er kennt die Einteilung in Brachmanen und Samanäer. Die Philosophen unter den Brachmanen, d. h. die dem beschaulichen Leben sich Hingebenden, „wohnen teils im Gebirge, teils am Ganges; jene leben von Baumfrüchten und Kuhmilch, die man mit Kräutern gerinnen macht; diese von Baumfrüchten, die am Strome trefflich gedeihen; denn die Erde bringt da fast ununterbrochen neue Früchte hervor, auch Reis die Menge und von selber wachsend, was sie auch zu genießen pflegen, wenn es einmal an Obst gebricht. Andere Dinge zu genießen, oder gar tierische Speise auch nur zu berühren, gilt bei ihnen als äußerste Unreinheit und Gottlosigkeit“. Die Nahrung der Samanäer, heißt es weiter, besteht aus Reis, Brot, Früchten und Gemüse, wobei Gemüse und Obst zur Abwechslung dienen soll. Was hier Bardesanes über die Samanäer und ihr Leben sagt, ist nach Wecker² eine ziemlich entsprechende Schilderung des Lebens der buddhistischen Mönche in ihren Klöstern.

¹ W. Morel hat im Rhein. Mus. N. F. 75 (1926) 107—114 „Eine Rede bei Josephus“ darauf hingewiesen (S. 110ff.), daß sich ein Stück des Bardesanes bei Porphyrios IV 18, nämlich S. 258, 14—259, 7, fast genau bei Josephus, Bell. Jud. VII § 352—356 wiederfindet. In diesem gemeinsamen Abschnitt will Morel wohl mit Recht „ein unverfälschtes Stück Megasthenes“ erkennen. Auch die Übereinstimmung mit dem Bericht bei Strabo XV 711 bestärkt ihn in dieser Ansicht. Danach verdankte Bardesanes sein ganzes Material keineswegs nur den Mitteilungen der Inder, vielmehr benutzte er die mündliche Erkundung nur zur Ergänzung seiner literarischen Quellen.

² Pauly-Wiss. IX Sp. 1308.

Auf Bardesanes geht auch zurück, was Eusebios (2. Hälfte des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts) in seiner *Praeparatio evangelica* VI 10, 14 über die Abstinenz der indischen Brachmanen berichtet: „Bei den Indern und Baktrern gibt es viele Tausende von den sogenannten Brachmanen, die nach der Überlieferung ihrer Vorfahren und ihren Gesetzen weder töten . . . noch etwas Beseeltes genießen“ im Gegensatz zu dem Verhalten der übrigen Inder; im Gegensatz besonders zu einem „indischen Volksstamm, der die zufällig kommenden Fremdlinge fängt, schlachtet und verzehrt.“ Durch Vermittlung dieser Partie bei Eusebios scheint dann endlich die Tradition des Bardesanes in die Ps.-Clementinischen Recognitionen (IX 20; 25), die man in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts setzt¹, geflossen zu sein.

Nur wenig später als Bardesanes lebte der Kirchenvater Hippolytos (etwa 175—235 n. Chr.). In seinem Werk *Refut. omn. haer.*² findet sich auch eine Schilderung der Philosophie der indischen Brachmanen, die möglicherweise auf Megasthenes zurückgeht. Die betreffende Stelle lautet: „Es gibt aber auch bei den Indern eine Sekte von Philosophen in Gestalt der Brachmanen. Diese wählen sich ein selbstgenügsames Leben, enthalten sich des Beseelten und der mit Feuer zubereiteten Speisen gänzlich, indem sie sich mit Obst begnügen. Aber nicht einmal dieses ernten sie ab, sondern heben das jeweils zur Erde fallende auf und leben davon; Wasser trinken sie aus dem Flusse Tagabana (?)“. Während wir in der Schilderung des Bardesanes die Berührung tierischer Speise als neuen Zug bemerken können, tritt uns hier die feuerlose Nahrung als neues verschärfendes Moment entgegen.

Einem anderen Bischof, dem Palladios aus Helenopolis (4. und 5. Jhd. n. Chr.), wurde, nur zum Teil mit Recht, das Schriftchen *Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων* zugeschrieben.³ Wenngleich auch diese Schrift keineswegs als authentische Geschichtsquelle gelten kann, finden wir doch in ihr im allgemeinen

¹ Vgl. O. Stählin in Christ's Griech. Lit.-Gesch. II 2⁶ (1924) 1213.

² Hippol. *Refut.* I 24 (S. 27 f. Wendl.) = Diels *Doxographi Graeci* 573.

³ Zuletzt gedruckt bei C. Müller, Ps.-Kallisthenes, Paris 1846, 102—120 (im Anhang zu Fr. Dübners und C. Müllers Arrianos-Ausgabe, Paris 1877). Daß diese Schrift in christlichen Kreisen offenbar für echt gehalten und auch gelesen wurde, scheint daraus hervorzugehen, daß sich in dem Corpus des Ambrosius eine lateinische Übersetzung von ihr findet (*De moribus Brachmanorum*, Migne *Patrol. Lat.* XVII Sp. 1131—1146).

die uns bereits bekannten Nachrichten bestätigt. Die Betrachtungen A. Brinkmanns¹ über sie wurden überholt durch die textkritische und literarhistorische Untersuchung von L. Früchtel *Παλλαδίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων*, Erlangen Diss. 1920. Danach zerfällt die Schrift in vier Teile: c. 7—10; c. 11; c. 12—15; c. 16. Nur der erste Teil, der neben eigenen Mitteilungen des Verfassers den Bericht eines Scholastikos aus dem ägyptischen Theben über seine Abenteuer in Indien enthält, gehört dem Palladios. In ihm ist nach Früchtel sehr vieles enthalten, was in der landläufigen Literatur über Indien und die Brachmanen stand, die aus älteren Quellen schöpft. Von den Bewohnern der Insel Taprobane, des heutigen Ceylon, den Makrobiern, wird gesagt, daß sie von Milch, Reis und Obst lebten (c. 8, § 6, S. 103b), daneben sich aber auch des Fleisches der Ziegen und Schafe bedienten (c. 8, § 9, S. 103b).² Dagegen heißt es in dem kurzen Bericht über die Brachmanen, der nach Früchtel christlich-asketische Farben trägt, folgendermaßen: „Bei ihnen gibt es keine Sklaven, keinen Ackerbau, kein Eisen, keinen Hausbau, kein Feuer, kein Brot, keinen Wein und keine Gewänder. Sie essen die zufällig vorhandenen Baumfrüchte und wildwachsende Gemüse, wie sie die Erde von selbst hervorbringt, und trinken Wasser, indem sie als Nomaden in Wäldern auf Blättern ausruhen. Es gibt aber bei ihnen viel Persynon (?) und das sog. Akanthinon, und noch andere Früchte bringt das Land hervor, von denen sie leben“ (c. 9, § 4, 6—9, S. 105a).

Das zweite Stück unseres Traktates kommt für unseren Zweck nicht in Betracht, wohl aber das dritte und vierte. Der dritte Teil, ein Bericht über die Zusammenkunft Alexanders d. Gr. mit den Brachmanen und Dandamis, geht nach Früchtel auf Onesikritos (Strabo XV 715) und Megasthenes (Strabo 718) zurück, deren Angaben fabelhaft ausgeschmückt und mit breiten ermüdenden Reden stoisch-kynischer Tendenz durchsetzt werden. Aus der Botschaft, die die Brachmanen dem König entbieten, heben wir folgende vegetarische Gedanken hervor. Unsere Nahrung ist ein Heilmittel für die Gesundheit (S. 107a). Wir essen Früchte und trinken Wasser (S. 107b). Wenn sich Hunger einstellt, so

¹ Verhandlungen der 43. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner, Leipzig 1896, 86 f.

² Plinius *Hist. nat.* VI 61 berichtet von Jagd, Fisch- und Schildkrötenfang der Inselbewohner.

stillen wir diesen durch Früchte und Gemüse, die uns von der Vorsehung dargeboten werden (S. 108b). Und in der besonderen Rede des Dandamis an Alexander heißt es: Die Erde bietet mir alles, wie eine Mutter ihrem Kinde Milch (S. 110b). Wälder sind mein Tisch, Früchte eine genußreiche Nahrung, Flüsse die Diener meines Durstes. Ich esse nicht Fleisch, wie ein Löwe, noch fault in meinen Eingeweiden das Fleisch der Tiere, noch werde ich ein Grab toter (vernunftloser) Tiere.¹ Denn die Vorsehung bietet mir Nahrung, wie eine liebe Mutter ihrem Kinde Milch (S. 112a). Wenn aber auch diese Brote zur Nahrung dienen, warum röstetest du sie durch Feuer? Ich esse keine Feuerspeisen und nehme keine andersartige Nahrung zu mir. Das Feuer, das sie gekostet hat, mag sie auch verzehren (S. 115a).

Der vierte Teil, die Schlußrede des Dandamis (c. 16), in der die vegetarischen Grundsätze in breiterer Weise ausgeführt werden, hat die gleiche Tendenz wie der vorhergehende. Wir geben hier die wichtigsten Gedanken in freier Paraphrase wieder: Weder behängen wir uns äußerlich mit den Fellen von Tieren, noch tragen wir — als wandelnde Leichen toter Tiere — ihr Fleisch innerlich mit uns umher (§ 19). Denn die Tiere, die lebend außerdem in vielfacher Weise dem menschlichen Nutzen dienen, sind genau so gut wie wir Kinder der Erde und dürfen daher nicht getötet werden (§ 19). Wer dennoch statt der von Gott selbst gegebenen pflanzlichen Nahrung (§ 26), die den Geist Gott wohlgefällig macht und den Körper ergötzt (§ 24), die ungerechte (vgl. § 32), tierische Kost zu sich nimmt, wird die üblen Folgen an Körper und Geist verspüren: sein Körper wird dick, seine Seele schmilzt dahin (§ 21). Statt daß er Gottes Geist in sich aufnehmen kann (§ 19), ruiniert er seinen Geist und atmet den Geist der Tiere aus (§ 27). Das Geistige in ihm weicht zurück, und ein Rachedämon nistet sich bei ihm ein (§ 22). Wie man aus dieser kurzen Inhaltsangabe sieht, sind die vegetarischen Grundsätze in einer rhetorisch höchst wirkungsvollen, fast marktschreierischen Weise ausgesponnen, wie sie selbst von den Hauptvertretern des antiken Vegetarismus, den

¹ Die Ausdrucksweise, „daß der Leib der Vögel und Raubtiere als Grab des von ihnen Verzehrten bezeichnet wird“, hält K. Praechter im Hinblick auf Lucret. V 990 ff. für epikureisch (Philologus LVI, N. F. X (1897) 551 f.). Vor allem ist der Ausdruck *τάφος νεκρῶν σωμάτων* bei Porphyry. *De abst.* II 50 (vgl. unten S. 330) hier zu vergleichen; ferner Marc Aurel IV 21 (vgl. unten S. 271).

Pythagoreern, uns nicht überliefert sind. Wir haben in der Dandamis-Rede eine kynische Diatribe über die vegetarische Frage vor uns, wie sie, freilich in weit gemäßigterer Form, etwa von dem Stoiker Musonius überliefert sind. Denn der historische Kern, der von den Brachmanen handelt, wird durch griechisch-kynische Reflexionen überwuchert. Insofern ist die Dandamis-Rede ein interessantes Dokument für den Eingang, den vegetarische Gedanken bei den Kynikern gefunden haben müssen.

Ferner verdanken wir dem Werk eines Hierokles, der wohl in die 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. gehört, betitelt *Φιλοστορες*, eine Schilderung der Brachmanen, die einen nüchternen und autoptischen Eindruck macht.¹ Hier heißt es von den Brachmanen, sie seien ein „Geschlecht philosophischer und gottgeliebter Männer, die sich vor allem dem Helios geheiligt haben. Sie enthalten sich aber jeglicher Sarkophagie und leben stets unter freiem Himmel“. Endlich erfahren wir aus der Isidoros-Biographie des Damaskios (etwa 500 n. Chr.) in Photios' Bibliothek ed. Bekker p. 340a von einer Reise einiger Brachmanen nach Alexandria. Sie nährten sich, so heißt es da, von Datteln und Reis, und ihr Trank war Wasser.

Wir haben hiermit unsere Übersicht über die wichtigsten griechischen Zeugnisse für die Fleischabstinenz der Inder beendet. So verschieden an Quellenwert die einzelnen Nachrichten auch sein mögen, über die Fleischenthaltung der Brachmanen stimmten sie im wesentlichen alle überein. Dagegen fanden wir, daß von einer vegetarischen Lebensweise aller indischen Stämme keine Rede sein kann. So viel kann nur gesagt werden, daß die Hauptnahrung der Inder im allgemeinen vegetarisch war. Im einzelnen herrschte hier eine große Mannigfaltigkeit. Hätte ein allgemeines Verbot tierischer Nahrung überhaupt bestanden, so hätte ein Zeugnis des Aelian (Nat. an. XVI 37), wonach sich die Inder speziell des Schweinefleisches gänzlich enthielten, keinen Sinn. Auch die altindische Sitte einer mehrtägigen Fleischenthaltung seitens der nächsten Verwandten bei einem Todesfall² sowie das Verbot des Vortrags besonders heiliger

¹ Jacoby bei Pauly-Wiss. VIII Sp. 1478; die Fragmente bei Stephan. Byz. s. v. *Βραχμῶνες* (= Fr. hist. Gr. Müller IV 430 fr. 1).

² Kägi, Die Neunzahl bei den Ostariern, Philol. Abhandl. für Schweizer-Sidler, Zürich 1891, 54.

Veda-Abschnitte bei Fleischgenuß¹ setzen als Ausnahmefälle die Verbreitung des Fleischessens voraus. Ja dieses galt, wie bei Griechen und Persern, als sakrale Mahlzeit.²

Den Zeugnissen über die Inder wollen wir in Kürze ein paar Nachrichten über die Serer, das fernste Volk des Ostens, anreihen. Bardesanes bei Eusebios, Praep. ev. VI S. 274d überliefert, daß es bei ihnen ein Gesetz gibt, niemanden zu töten. Auch in bezug auf diese Nachricht scheint die entsprechende Stelle in den Ps.-Clementinischen Recognitionen auf Bardesanes zurückzugehen. Es heißt nämlich in den Recognitionen IX 19: „*Seres legem habent neque homicidium neque adulterium neque scortum nosse, . . . neque occisus ibi homo fertur aliquando.*“ Und VIII 48 lesen wir: „*carnibus ibi immundis nemo vescitur.*“ Aus diesen dürftigen Nachrichten, in denen Alb. Herrmann³ Hinweise auf die Morallehre des Konfuzius zu sehen glaubt, können wir freilich nur auf eine partielle Enthaltksamkeit von tierischer Nahrung bei den Serern schließen.

Wir haben damit den Überblick über den Vegetarismus der alten Kulturvölker beendet mit dem Ergebnis, daß nur bei einzelnen Klassen oder Sekten dieser Völker eine vegetarische Lebensweise, und zwar eine solche aus sittlichen Motiven, geherrscht hat. Nur diese Völker hat Porphyrios der Erwähnung für wert gehalten. Wir sahen weiter die Zusammenhänge, die von modernen Gelehrten zwischen den jüdischen Essenern und Therapeuten sowie den persischen Magiern einerseits und den Pythagoreern andererseits vermutet wurden. Wir werden weiter zeigen, was zum Teil bereits geschah, wie schon in der Antike Verbindungslinien, sei es fiktiver, sei es tatsächlicher Art von Pythagoras, dem Hauptvertreter des griechischen Vegetarismus, zu den ägyptischen Priestern, den persischen Magiern und den indischen Brachmanen gezogen wurden. Auch aus diesem Grunde war eine genaue Darlegung des Vegetarismus der alten Kulturvölker gerechtfertigt.⁴

¹ H. Oldenberg, Die Religion des Veda², Berlin 1917, 414f. Anm. 2 (Sankhayana G. VI 1, 7).

² Manu V 31ff. nach W. Rob. Smith, Die Religion der Semiten, 2. Aufl. übers. von Stübe, Freib. i. B. 1899, 197 Anm. 407.

³ Pauly-Wiss.-Kroll II A. Sp. 1680.

⁴ Neben der bereits im vorigen Kapitel erwähnten Diss. von Trüdinger sei hier noch auf die Diss. von Alf. Schroeder *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes*, Halle 1921, hingewiesen. S. 38 er-

Kapitel 8

Die Urgeschichte der Nahrung im Lichte des Vegetarismus

Die Frage nach der Lebensweise und Nahrung der ersten Menschen hat, im großen gesehen, bei den Griechen eine doppelte Antwort gefunden.¹ Die volkstümliche, meist von Dichtern verbreitete Ansicht setzt an den Anfang der Entwicklung ein goldenes Zeitalter, in dem die Erde von selbst alles zur Ernährung Nötige spendete, und in dem zwischen Menschen und Tieren tiefer Friede herrschte. Stufenweise und allmählich seien dann die Menschen entartet.

Andere mehr rationalistisch gerichtete Denker lassen sich die Menschheit von einem tierähnlichen Zustande stufenweise zur Kultur aufwärts entwickeln. Hier sind es Götter oder gottesandte Männer, die durch ihre Gaben den Menschen veredeln und zur Gesittung führen. Oder die Not selbst machte die Menschen erfinderisch und wurde zum kulturschaffenden Prinzip. Im Urzustande selbst erscheinen hier die Menschen zum Teil als Vegetarier, zum Teil als Fleischesser, ja sogar als Menschenfresser. Endlich fehlt es nicht an Versuchen, zwischen beiden Anschauungen zu vermitteln. Es ist nunmehr unsere Aufgabe, beide sich gegenüberstehenden Auffassungen bei ihren einzelnen Vertretern genauer auszuführen.

Als ältester Dolmetscher der ersten Auffassung ist Hesiodos anzusehen, der in seinen Werken und Tagen v. 109—201 eine Schilderung der fünf Weltalter gibt.² Von den Menschen des goldenen Geschlechts heißt es v. 115 ff.:

Sie freuten sich am Gelage, befreit von jeglichem Übel...
Glück nur | war ihr Leben: es trug die nahrungspendende Erde |

wähnt Schroeder den *τόπος* der Fleischenthaltung gewisser Völker als Zeichen von Frömmigkeit; doch steht er der historischen Glaubwürdigkeit solcher Berichte skeptisch gegenüber, da der Vegetarismus fremder Völker bisweilen von späteren Autoren nur zur Stütze ihrer eigenen Ansicht und entgegen der Wirklichkeit behauptet werde. Vom modernen ethnographischen Standpunkt beleuchtet das vegetarische Problem H. Schurtz, Die Speiseverbote. Ein Problem der Völkerkunde, Hamburg 1893.

¹ Diese Frage wird erörtert von Ed. Norden, Beitr. z. Gesch. d. griechischen Philos., Jahrb. f. klass. Philol. 19. Suppl.-Bd., 1893, 414 f., 3. Abschn.: Philosophische Ansichten über die Entstehung des Menschengeschlechts, seine Entwicklung und das goldene Zeitalter.

² Wir benutzen im folgenden die deutsche Übertragung der Werke und Tage des Hesiodos von R. Peppmüller, Halle a. S. 1896, 204 ff.

reichliche Früchte von selbst (v. 118 *αὐτομάτη*). Besonders wichtig ist in dieser Schilderung die Tatsache, daß die Erde von selbst die nötige Nahrung wachsen läßt. Das „Von selbst“ wird später zum beliebtesten Schlagwort.¹ Von den Menschen des zweiten, silbernen Geschlechts wird erzählt (v. 134 ff.), daß sie im Frevel und Übermut Hand aneinander legten und um die Götter sich nicht kümmerten. Das dritte, eherne Geschlecht (v. 144 ff.) geht auf in den Werken des Krieges. Es wird charakterisiert durch die Bemerkung: Nimmer aßen sie Korn (v. 146 f.). Der neuplatonische Kommentator Proklos, selber Vegetarier, bemerkt hierzu: Vielleicht sannten sie auf Menschenfresserei, oder wenigstens aßen sie das Fleisch der Tiere (Gaisford *Poet. Graec. min.* II [1823], 131). Und Maximus von Tyros sagt von den Menschen des entarteten Geschlechts (or. XXXVI 2a), möge man es nun lieber das eiserne oder sonstwie benennen: „Sie enthielten sich weder der zahmen Tiere wegen ihrer Schwäche, noch der wilden Tiere wegen ihrer Furcht, sondern füllten ihren Bauch mit Blut, Mord und mannigfacher Befleckung“ (aaO. 2d).

Das vierte Geschlecht der Halbgötter (v. 157 ff.), besser und gerechter als das vorhergehende, stellt einen Ruhepunkt in der Entwicklung dar. Einigen von denen, die zu ihm gehören, wird ein paradiesisches Leben auf den Inseln der Seligen zuteil; ihnen trägt dreimal im Jahre honigsüße, blühende Früchte die nahrungspendende Erde (v. 172 f.). Das fünfte, eiserne Geschlecht endlich (v. 176 ff.) stellt den schlimmsten Grad der Entartung dar. Dike und Nemesis überlassen die der Gewalt und dem Übermut verfallenen Menschen ihrem Schicksal (v. 199 ff.).

So sehen wir hier die verschiedenen Stufen der Entwicklung. Aber auch für die Menschen des fünften Geschlechts ist das Leben nicht hoffnungslos, sofern sie Gerechtigkeit zur Richtschnur ihres Handelns machen (v. 227 ff.). „Denen erwächst eine herrliche Stadt, und es blühen die Völker: | Friede weilet im Land, der die Jugend nähret, und niemals | führet die Plagen

¹ Diesen Zug hat in Anlehnung an Hesiod z. B. Maximus von Tyros mehrfach hervorgehoben. So heißt es or. XXI 5c: „Es waren in der Lebensweise zur Zeit des Kronos, wie man sagt, die Nahrungsmittel für die Menschen Eicheln (*γκηρά*) und Birnen (*δγχαί*). Und deshalb wurde der Erde die Fähigkeit zugeschrieben, die Früchte von selbst hervorzubringen, da die Menschen von selbstgewachsener Nahrung lebten und der Ackerbestellung nicht bedurften“ (ähnlich or. XXIII 5b; XXXVI 1e). Vgl. auch Weinreich, Genethliakon W. Schmid 224.

des Krieges heran des Donnerers Ratschluß. | Auch folgt denen der Hunger nicht nach, die grade des Rechtes | walten, noch die Verblendung: sie pflegen nur Werke des Frohsinns. | Reichliche Frucht trägt solchen die Erde: die Eiche des Berges | bringt in der Krone die Eichel¹ hervor, in der Mitte die Biene, | und das wollige Schaf seufzt unter der Schwere der Bürde. | ... Immer leben im blühenden Glücke die Menschen, und nimmer zu Schiffe | gehn sie: es bringt ihnen Frucht die nahrungsspendende Erde.“ Die folgenden Verse (v. 240 ff.) schildern dann das Gegenstück des Unglücks, das dem Zustande der Rechtlosigkeit entspricht. In den Versen 276 ff. endlich wird ausgeführt, daß Zeus es als Satzung bestimmte, daß Fische und Tiere des Waldes und schnellbefiederte Vögel einander verzehren sollen; denn ihrer walte das Recht nicht; aber den Menschen gab er das Recht, das vor allem das beste sein soll. Wenn wir uns diese hesiodeischen Gedanken vergegenwärtigen, so kann man wohl zugeben, daß sie von vegetarischem Geiste durchweht erscheinen. Wenn wir uns ferner an die Wertschätzung erinnern, mit der der Bauerndichter Malve (*μαλάχη*) und Affodill (*ἄσφοδελος*) preist (Erga v. 41), so wird dieser Gedanke verstärkt. Indessen haben wir hiernach noch nicht das Recht, Hesiod zu einem Vertreter des Vegetarismus zu machen, mögen auch die oben zitierten Verse des Dichters in vegetarischem Sinne angeführt worden sein, so z. B. von Dikaiarch (Porphyr. *De abst.* IV 2) und von Porphyrios selber (aaO. III 27, S. 227 N).²

¹ Die alte Eichelnahrung wird mehrfach bezeugt, so von Vergil, *Georg.* I 8 u. 159; Ovid *Met.* I 103; Horaz *Sat.* I 3, 100, Lucrez V 939; Apuleius *Met.* XI c. 2; Maximus Tyr. *or.* XXI 5c (siehe oben S. 55, 1); Boethius *De consolatione philosophiae* B. II metr. 5 (= Corp. eccl. Lat. Bd. 67, 1934, S. 35 Weinberger): „*Felix nimium prior aetas, contenta fidelibus arvis, nec inertī perditā luxu facili quae sera solebat ieiunia solvere glande.*“ Vgl. auch Galenos VI 621 K: *Τό γε παλαιὸν ὥς γασιν ἀπὸ τούτων (sc. τῶν βαλάνων) μόνον διέζων οἱ ἄνθρωποι, Ἀρκάδες δὲ καὶ μέχρι πολλοῦ χρόνου, τῶν ἄλλων ἀπάντων Ἑλλήνων τοῖς Δημητρίους καρποῖς χρωμένων.*

² Wenn der Verfasser des *Ἀγών* zwischen Homer und Hesiod (vgl. oben S. 7) den letzteren das Köstlichste in der Bestellung des Landes erblicken läßt (v. 173—182, p. 247 Rzach³), so könnte auch dieses Urteil in vegetarischem Sinne gedeutet werden. Aber dem steht v. 102 p. 242 entgegen, in dem der Verfasser des *Ἀγών* den Hesiod von einem Mahle von Rinderfleisch reden läßt. Noch negativer urteilt Seeliger in Roschers Lexikon der griech.-römischen Mythologie VI Sp. 377 f.: „*τέρποντ' ἐν θαλίῃ*“ (Erga v. 115: Sie genossen die Freuden des Mahles) deutet nicht auf vegetarische Kost. Der bö-

In ausgesprochen vegetarischem Sinne schildert das goldene Zeitalter Empedokles, dessen Verse uns bei Porphyrios *De abst.* II 21 (= Diels, Vorsokratiker I⁴ fr. 128) erhalten sind: „Bei jenen (d. h. den Menschen des goldenen Zeitalters) gab es noch keinen Gott des Krieges und Schlachtgetümmels, keinen König Zeus oder Kronos oder Poseidon, sondern nur eine Königin, die Liebe... Diese freilich suchten sie mit frommen Weihgaben zu versöhnen... Doch mit lauterem Stierblut ward kein Altar benetzt, sondern dies galt bei den Menschen als größter Frevel, Leben zu rauben und edle Glieder hineinzuschlingen.“ Wie es scheint, hat Empedokles die Mythen über das goldene Zeitalter benützt, um seine Grundsätze über die Heiligkeit des Tierlebens einzuschärfen, ohne sich darum zu bekümmern, ob es in seinem eigenen System Raum fände.¹ Über die Anschauung des Empedokles werden wir weiterhin noch des näheren hören.

Auch Platon kennt die Vorstellung eines goldenen Zeitalters, in dem Menschen und Tiere eine gemeinsame Sprache hatten (*Polit.* 272Bf.), in dem es keine Feindseligkeit, keinen Krieg und keine Menschenfresserei gab (*aaO.* 271 E), sondern in dem alle von den Früchten der Erde lebten und zwar von den wilden Früchten der Bäume, ohne die Kunst des Ackerbaus, da die Erde von selbst alles aufsprießen ließ (*aaO.* 272 A). Über die eigene Ansicht Platons werden wir gleichfalls später eingehend sprechen müssen.

Unter den römischen Dichtern ist es namentlich Ovid, der das goldene Zeitalter in ausgesprochen vegetarischen Farben malt. Die Schilderungen *Met.* I v. 101—112 und XV v. 96—142 kommen hier vor allem in Betracht. An der ersten Stelle ist (*I* v. 103) ausdrücklich die Rede von den *cibi nullo cogente creati*. Doch ist von einer älteren Periode der Baumfrüchte (v. 101—106) die Zeit der Feldfrüchte, die die Erde ungepflügt hervorbrachte (v. 109f.), merklich unterschieden. Die zweite Versgruppe (XV

otische Bauer, der nur zu Festzeiten Fleisch genoß, wird in dem Gedanken geschwelgt haben, daß das goldene Geschlecht täglich seine Feste feierte. Die Auffassung des Porphyrios *De abst.* III 27 am Schluß ist späteren Ursprungs.“

¹ So urteilt Zeller, *Philos. der Gr.* I 2^o, 1011. Vgl. ebenda Nestle in *Anm.* 2: „Es ist ein in Anlehnung an Volksvorstellungen in die Vergangenheit verlegter Idealzustand.“ Seeliger weist *aaO.* VI Sp. 405 darauf hin, Empedokles könne die Geschichte der Menschheit nicht mit dem Glücksstand der goldenen Zeit begonnen haben.

v. 96—142) entwickelt innerhalb einer groß angelegten, dem Pythagoras in den Mund gelegten Strafrede den Gedanken, wie es von der Nahrung der Menschen des goldenen Zeitalters, die sich mit Kräutern und Baumfrüchten begnügten, zur späteren Fleischnahrung kam: Es war der Neid auf die Mahle der Götter, der dann die Menschen antrieb, die Tiere nicht nur zu töten, sondern auch zu verzehren. Die Gedanken dieses Abschnittes hat Ovid nach Schmekel¹ Varros *Antiquitates rerum. humanarum divinarumque* entnommen, der seinerseits auf Poseidonios zurückgeht.

Auch durch die ätiologische Schilderung, wie es zur Entstehung der blutigen Opfer kam (Fasti I v. 337 ff.), zieht sich der Gegensatz eines einstigen goldenen Zeitalters und der trüben Gegenwart, während freilich infolge der verschiedenen Tendenz der beiden Stellen Abweichungen im einzelnen nicht zu verkennen sind. In Fasti IV v. 395 ff. endlich erscheint das goldene Zeitalter, in dem die Getreidenahrung üblich ist, gleichsam als Produkt der Entwicklung: erst bildeten Kräuter, dann Eicheln die Nahrung der Menschen.

Nur an den beiden ersten der vier besprochenen Ovid-Stellen (Met. I und XV) ist der uns geläufige Gedanke ausgeführt, daß die Erde von selbst den Menschen die nötige Speise darbot, während an den Stellen aus den Fasti die Kenntnis des Ackerbaues im goldenen Zeitalter als bekannt geschildert wird. Wohl ist also hier der frühere Zustand der glücklichere und bessere; aber er ist nicht ohne jede Kultur und ist selbst schon ein weiteres Glied in der Entwicklung.

¹ A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa. 1892, 288, 4. Eine genaue Analyse des ganzen Abschnitts bietet Schmekel in seiner Greifsw. Diss. 1885, *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione* 3 ff. Mit Recht warnt Seeliger aaO. VI Sp. 405 die Quellenkritik davor, die pythagoreischen Lehren des XV. Buches mit der Dichtung des I. Buches in Zusammenhang zu bringen. Gegen Schmekel hält Seeliger aaO. Sp. 404 unter Berufung auf E. Graf *Ad aureae aetatis fabulam symbola*, Lpz. Studien VIII (1885) 26 ff. die Ansicht für viel näherliegend, daß Ovid seine vegetarische Lehre der neupythagoreischen Schule verdankt, die ihrerseits wesentlich aus Theophrastos geschöpft habe. Auch E. Lommatzsch ist, wie ich seiner frdl. Mitteilung entnehme, gegen die Schmekelsche These, „da, auch wenn derselbe Gedanke bei Theophrastos oder Poseidonios oder Varro vorkommt, damit nicht gesagt ist, daß Ovid diese Schriftsteller gelesen hat.“ Vielmehr habe er meistens die letzte und bequemste Darstellung benützt; er habe sich somit von der „allgemeinen Bildung“ seiner Zeit, die durch Nigidius Figulus befruchtet sei, anregen lassen

Unserer Betrachtung über das goldene Zeitalter wollen wir hier die Ansichten zweier Philosophen, des Theophrastos und Dikaiarchos, anreihen, die, beide Peripatetiker, in einer Art Romantik dem früheren Menschheitszustande den Vorrang zuerkennen.

Theophrast, der zu völliger Enthaltung von Fleischnahrung zu neigen scheint¹, schildert in seiner Schrift über Frömmigkeit, die Bernays aus Porphyrios *De abst.* herausgeschält hat², den Ursprung der blutigen Opfer. In diesen Darlegungen, in denen naturgemäß die Entwicklung der Opfer das Hauptthema bildet, läßt sich zugleich auch Theophrasts Meinung über die Entwicklung der menschlichen Nahrung erkennen entsprechend dem „Grundsatz, daß das Opfer ursprünglich nur in einer Weihgabe von der alltäglichen Nahrung bestand“.³ Wie Ovid (*Fasti* IV 395 ff.) unterscheidet auch Theophrast die verschiedenen Etappen der Kräuter-, Eichel- und Getreidenahrung (Porphyr. *De abst.* II 5 f.).⁴ Aber Theophrast, der sonst so Nüchterne, sieht gleichwohl mit einer gewissen Romantik den vollkommeneren Zustand, die höhere Frömmigkeit und Humanität in der Urzeit⁵ trotz ihres primitiven Charakters.⁶ Zu seiner Charakteristik bedient er sich der oben S. 57 angeführten Empedokles-Verse über die Friedfertigkeit aller Lebewesen. Erst Hungers- und Kriegsnöte haben die Menschen nach ihm dazu gebracht, Blut zu kosten und die Altäre mit Blut zu benetzen (Porphyr. *De abst.* II 7 = II 12) oder genauer gesprochen: die geschilderten Notzustände rissen im Verein mit der sinkenden Frömmigkeit die Menschen dazu fort, das Fleisch ihrer Mitmenschen zu essen und dementsprechend auch zu opfern. Erst später ging man dazu über, die Menschenopfer durch Tieropfer zu ersetzen. Auf diesem Wege wurden die Menschen, da sie das den Göttern Geopferte

¹ Vgl. W. Nestle, Die Sokratiker in Auswahl übers. und hrsg. 1922, 71.

² J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Berl. 1866.

³ Vgl. Bernays aaO. 55 nach Porphyr. *De abst.* II 27.

⁴ Die sachliche Übereinstimmung zwischen Ovid und Theophrast würde sich durch Grafs oben S. 58, 1 angeführte, von Seeliger gebilligte Hypothese gut erklären. ⁵ Vgl. Nestle, Die Sokratiker 69.

⁶ An dieser Ansicht darf man m. E. festhalten, obwohl Seeliger aaO. VI Sp. 405 aus Scholien zu Apollon. Rhod. II 1248 schließen will, „daß Theophrastos zu denen gehörte, welche die Menschheit aus einem tierischen Leben allmählich zu einer höheren Bildungsstufe emporsteigen ließen“, und obwohl Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, Uppsala 1918, 75 die gleiche Ansicht vertritt.

nicht verächtlich behandeln wollten, darauf geführt, von demselben zu kosten. Auf diese Weise hat sich dann das Fleischessen unter den Menschen verbreitet (Porphyr. *De abst.* II 27).

Der gleichen Ansicht, daß die früheren Menschen sittlich besser waren und nur durch die Not zur Fleischnahrung getrieben wurden, gibt auch Plutarch in seinem I. Traktat über den Fleischgenuß c. 2 (p. 993 C) beredten Ausdruck. Man könnte, so heißt es da, für jene ersten Menschen, die anfangen Fleisch zu essen, als ausreichende Ursache hierfür die Not (*ἀπορία*) angeben. Denn sie lebten weder unter der Herrschaft gesetzloser Begierden noch in einer Art von Überfluß des Notwendigen, so daß sie aus frevelhaftem Hang zu widernatürlichen, ihrem Geschlecht fremden Lüsten hierauf verfallen wären. Nur Hunger und Not veranlaßten sie, der Natur zuwider (*παρὰ φύσιν*) zum Fleisch der Tiere zu greifen, „zu einer Zeit, wo man Schlamm (*ἰλύς*) aß und Baumrinde nagte, und wo es ein Glück war, frisch keimendes Gras oder eine saftige Wurzel zu finden; und wenn man die Eichel gekostet und gegessen hatte, tanzte man vor Freude um eine Eiche (*δρῦς ἢ φηγός*), indem man sie als Lebensspenderin und Mutter und Ernährerin pries“. Den heutigen Menschen jedoch, die trotz des Überflusses an Pflanzennahrung die Sarkophagie nur zur Befriedigung ihrer Gaumenlust beibehalten hätten, würden die Urmenschen die schwersten Vorwürfe machen.

Die Auffassung von der erdartigen Nahrung der ersten Menschen in Verbindung mit der Lehre von der Urzeugung findet sich zuerst bei Archelaos. „Alle Wesen“, heißt es bei diesem Philosophen (Diels, Vorsokr. I⁴ 412), hatten die gleiche Lebensweise, indem sie sich vom Schlamm (*ἰλύς*) nährten.“ Die gleiche Theorie kehrt wieder bei Dion von Prusa, or. XII § 30: „Zuerst begnügten sich die ersten Menschen, die selbst der Erde entstammten (*αὐτόχθονες*), mit erdgleicher (*γεώδης*) Nahrung; denn die Erdkrume (*ἰλύς*) war damals noch zart und fett. Sie sogen an der Erde wie an der Mutterbrust, wie noch heute die Pflanzen den Saft aus der Erde ziehen.“ In der dann folgenden Periode — das sei hier gleich zugefügt — gingen die Menschen nach Dion zur Pflanzennahrung über. Sie genossen von selbst gewachsene Früchte, weiches Gras sowie Tau, Wasser und Luft.¹

¹ Nach H. Binder, Dio Chrysostomus und Poseidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa, Tüb. Diss. 1905, 29 liegt eine direkte polemische Beziehung des Plutarch auf Dion nicht vor. Mit Berufung

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Plutarchs Autochthonen-Rede zurück. Während Diels, Vorsokr. I⁴ 279 im Zweifel ist, ob sie vielleicht durch Poseidonios' Vermittlung auf Empedokles zurückgeht¹, glaubt Heinze, Xenokrates 153 ohne überzeugende Gründe, daß es sich um ein epikureisches Exzerpt handelt. Am meisten hat wohl J. Mewaldts Ansicht für sich², nach der der Verfasser der Schrift natürlich seine eigene Ansicht in erster Linie hervortreten ließ, im übrigen jedoch die nächste Verwandtschaft bei Theophrastos' Über Frömmigkeit zu finden ist, auf den auch das wohl dem Empedokles zuzuweisende Dichterzitat hinzeige. Dieselbe Stimmung, nämlich Sehnsucht nach der guten alten Zeit, begegnet bei Plutarch auch in einer anderen Ansicht, durch die die Entstehung der dem Menschen ursprünglich unbekannten Fleischnahrung erklärt werden soll, und die wir deshalb hier anschließen wollen. Im zweiten Traktat über den Fleischgenuß c. 4 p. 998 B und ähnlich auch *De sollertia animalium* c. 2 p. 959 D—F ist davon die Rede, wie zuerst nur schädliche wilde Tiere oder doch solche Haustiere getötet und verzehrt wurden, die sich durch Fressen der Opfergaben schuldig gemacht hatten, daß aber mit der Zeit die Mordlust und Genußsucht derart überhand nahm, daß man selbst den arbeitenden Zugstier, das sanfte Schaf, den wachsamen Haushahn, die zahme Gans und selbst die sanfte Taube nicht verschonte, ja sogar Menschenmörd nicht scheute. In beiden Erzählungen

auf Binder aaO. 27 ff. will Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, 1918, 52 f. als Quelle der angeführten Dion-Stelle den Poseidonios annehmen.

¹ Übrigens ist in der von Diels angeführten Belegstelle (Schmekel, Mittelstoa 288, 4) von diesem ersten Traktat des Plutarch *De esu carniū* gar nicht die Rede. W. Capelles Urteil (Gött. gel. Anz. 1914, 250), Empedokles' Fragment 154 Diels (Plutarch *De esu carn.* I 2 p. 993 C) sei keinesfalls echt, weil in fr. 128 des Empedokles in der Urzeit Vegetarismus vorausgesetzt werde, kann man eigentlich nur zustimmen.

² Auf Grund brieflicher Mitteilung. Vgl. die oben S. 59 f. dargelegte Ansicht über Theophrastos' Lehre von der Entwicklung der Opfer und der Nahrung. Wenn Dümmmler, Akademika 1889, 240 bei der Zurückführung der Rede der Urmenschen (*De esu carn.* I) nicht an Theophrast denken möchte, weil dort die nach Theophrast der Tiernahrung vorangegangene Anthropophagie (Porphyr. *De abst.* II 8) fehlt, so ist demgegenüber einzuwenden, daß dieser Punkt an dieser Stelle ganz gut wegbleiben konnte, weil der Gegensatz Fleischnahrung: Pflanzennahrung dort genügt und genügend herausgearbeitet ist. Die Gesamttendenz der moralischen Verschlechterung der späteren Menschen ist bei Theophrast und Plutarch die gleiche.

veranschaulicht Plutarch die wachsende Mordlust durch den Hinweis auf den zunehmenden Blutdurst der Tyrannen. Die Ähnlichkeit der beiden soeben angeführten Plutarchstellen (p. 998 B und p. 959 D ff.) mit Ovid Met. XV 96—142, Fasti I 335 ff., IV 395 ff., für den er Varros Ant. rer. div. als Quelle annimmt, hat Schmekel aaO. 288, 4 dazu geführt, als die dem Varro und Plutarch gemeinsame Quelle den Poseidonios anzusehen.¹

In den gleichen Zusammenhang gehört auch die Darstellung in Plutarchs Tischreden VIII 8, in der die Ursprünglichkeit der vegetabilischen Nahrung noch deutlicher behauptet wird. Hier heißt es, daß die Pythagoreer², wie sich aus den altertümlichen Ausdrücken und Opfern erschließen lasse, nicht nur das Essen, sondern auch das Töten eines unschädlichen Tieres für unrecht und frevelhaft hielten, daß sie jedoch später, durch einen delphischen Orakelspruch dazu ermächtigt, Tiere zu töten, zu opfern und zu kosten begannen, um ihre Feldfrüchte gegen die massenhaft sich vermehrenden Tiere zu schützen. In dieser Version wird das Notrecht der Menschen und die göttliche Erlaubnis zum Töten und Genießen der Tiere besonders hervorgehoben.

Die Entwicklung in peius, wie sie sich bei der Betrachtung der menschlichen Nahrung nach den Ansichten des Theophrast und des Plutarch ergab, berechtigte uns, deren Schilderungen dieser ihrer Grundtendenz wegen hier anzuschließen. Aus demselben Grunde fügen wir hier die Schilderung eines anderen Peripatetikers, des Dikaiarchos, bei (nach Porphyrr. *De abst.* IV 2). In seiner 3 Bücher umfassenden Kulturgeschichte Griechenlands unterscheidet er neben dem goldenen Zeitalter eine Periode des Nomaden- und Jägerlebens und ein Zeitalter des Ackerbaues.³ Das goldene Zeitalter wird folgendermaßen gekennzeichnet: Die Alten waren von Natur gut und den Göttern ähnlich und führten ein reines Leben. In diesem Zusammenhang begegnen uns auch bei Dikaiarch die oben angeführten Hesiodverse (*Erga* v. 116—119) über die nahrungspendende Erde. Die Kunst des Ackerbaues

¹ Vgl. jedoch oben S. 58 Anm. 1.

² Dieses Subjekt muß aus S. 339 Z. 8. 9 Bern. (*οἱ ἀνθρώποι*, d. i. die Pythagoreer) entnommen werden.

³ Diese Aufstellung erinnert an die moderne Dreistufenlehre, nach der die gesamte kultivierte Menschheit die Entwicklungsreihe: Jägertum-Hirtentum-Ackerbau durchlaufen hätte. Über die Unhaltbarkeit dieser und ähnlicher Theorien vgl. Menghin, *Urgeschichte der Nahrung*, im Lexikon der Ernährungskunde von Mayerhofer und Pirquet, Wien 1923, 1032.

kannte man noch nicht; aber bei aller Einfachheit herrschte Muße, Sorgenfreiheit in bezug auf die Nahrung, Gesundheit, Friede und Freundschaft. Erst die Begehrlichkeit der Nachkommen hatte schwere Leiden im Gefolge. Es folgte das Nomadenleben, „wo man schon mehr übermäßiges Besitztum erwarb und sich an Tieren vergriff“. Es kam die Zähmung der Haustiere und die Tötung der wilden Tiere auf; aber gleichzeitig mit dieser Neuerung entstand auch der Krieg.

Auch in dieser Darlegung ist die ethische Abwärtsbewegung des Menschengeschlechts unverkennbar. Trotz des Mangels aller Kultur erscheint der Urzustand glücklich, weil er die mit den Kulturgütern unvermeidlich verbundenen Übel ausschließt.

Die uralte Vorstellung des griechischen Volksglaubens vom goldenen Zeitalter und von einer stufenweisen Entwicklung zum Schlimmeren wurde später von den Stoikern übernommen.¹ Doch wurde von ihnen der Mythos insofern geändert, als sie die Kenntnis des Ackerbaues bereits dem goldenen Zeitalter zuschrieben.² So lehrte Zenon, daß die Künste — zu diesen rechnete er jedenfalls in erster Linie den Ackerbau — dem Menschengeschlecht gleichaltrig seien, weil sich ohne sie überhaupt nicht leben lasse.³ Wahrscheinlich in Anlehnung an den stoischen Philosophen hat dann der Dichter Aratos (Phainom. v. 110 ff.), sein Vorbild Hesiod in der Lehre vom goldenen Zeitalter korrigiert. Danach hat dann auch Varro *Rer. rust.* III 1, 5 die Ansicht vertreten⁴, daß der Ackerbau der Menschheit das goldene Zeitalter gebracht habe, und die Bauern Reste aus dem Stamm des Kronos seien.⁵ Endlich findet sich die Lehre vom goldenen Zeitalter bei Poseidonios. Aber der von ihm geschilderte Glückszustand wird nur dadurch ermöglicht, daß die Philosophen herrschen und vermöge

¹ Daß auch der Kyniker Diogenes eine Abwärtsbewegung der menschlichen Sittlichkeit annahm, läßt sich leicht begreifen. Nach ihm lebten die ersten Menschen ohne Feuer, Häuser, Kleidung oder andere Nahrung als die, die sich von selbst (*αὐτόματος*) darbot. Vgl. Dion von Prusa or. VI § 28.

² Diese Ansicht trat uns bereits bei Ovid *Fasti* IV v. 395 ff. (vgl. oben S. 58) entgegen, der vielleicht auf Varro und Poseidonios zurückgeht.

³ Philo *De aeternitate mundi* c. 24 (= VI 112 f. ed. Cohn): *Εὐκὺς γὰρ μᾶλλον ὁ ἀναγκαῖον ἀνθρώποις συνπαρῆσαι τὰς τέχνας ὥς ἂν ἰσχυρὰς, οὐ μόνον δὲ λογικῇ γίνεαι τὸ ἐμμέθοδον οἰκεῖον, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἄνευ τούτων οὐκ ἔστιν.* Vgl. hierzu und zum folgenden vor allem Norden aaO. 421 u. 426.

⁴ Vgl. Ps.-Plutarch *Pro nobilitate* c. 20 = VII 268 Bern.

⁵ Hierin steht Varro in bewußtem Gegensatz zu Dikaiarch, dessen Lehre von der Abwärtsentwicklung der Kultur er *Rer. rust.* II 1, 4 referiert.

des ihnen innewohnenden $\delta\epsilon\theta\delta\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ die Kulturerrungenschaften erfinden.¹ So wird der rohe Urzustand, den Norden (aaO. 426) meines Erachtens mit Recht annimmt, zum goldenen Zeitalter umgestaltet.² Aber neben dem stoischen Dogma vom goldenen Zeitalter steht bei Poseidonios unvermittelt die von Demokrit stammende Aszendenztheorie, nach der aus der Not ($\chi\epsilon\iota\alpha$) die Kultur erwächst. Auf diese Inkonsistenz im System des Poseidonios, die es zu einer wirklichen Neuschöpfung nicht kommen ließ, hat vor allem Uxkull³ hingewiesen. Wir brauchen indes auf die Kulturentstehungslehre des Poseidonios nicht näher einzugehen, da uns weitere diätetische Einzelheiten von ihr nicht überliefert sind.

Wir sind hiermit am Ende der einen Reihe unserer Darlegungen über die Entwicklung der Kultur im Lichte des Vegetarismus. Von unwesentlichen Abweichungen abgesehen, steht hier das goldene Zeitalter im Anfang. Nicht nur ein Dichter wie Hesiod, sondern auch Denker wie Empedokles und in ausgesprochen philosophischer Weise Theophrast und Dikaiarch waren die wichtigsten Vertreter dieser Meinung. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn der ausgesprochene Vegetarier Porphyrios (*De abst.* III 27, S. 227, 14 ff. N.²) die Frage: Was sollen wir tun? mit leidenschaftlicher Emphase dahin beantwortet: Nachahmen wollen wir das goldene Zeitalter!

Wir kommen nunmehr dazu, die andere Reihe von Denkern kennen zu lernen, die der Ansicht waren, daß die menschliche Kultur aus den dürftigsten Anfängen zu immer höherer Voll-

¹ Vgl. K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, 392—401 im Anschluß vor allem an Seneca *Epist.* 90. Nach Nestles Ansicht (Nachsokrat. I (1923) 62) huldigt Poseidonios der romantischen Auffassung von dem unschuldigen Naturzustand der ersten Menschen. G. Rudberg aaO. 74 f. indessen glaubt — wohl richtiger — Poseidonios habe recht wenig der populären Sage vom goldenen Zeitalter entlehnt und sei mehr der anderen Anschauung, die von einem rauen und wilden Urzustand ausgeht, gefolgt.

² Ein in der poseidonischen Schilderung der Urzeit erwähnenswerter Zug (bei Seneca *Epist.* 90 § 45) ist die Schonung der stummen Tiere. Schmekel (Mittelstoia 287) meint auf Grund von Seneca *Epist.* 90 § 36 und Cicero, *De nat. deor.* II 63, 158, den ersten Menschen hätten die zahmen Tiere und die wildwachsenden Früchte zur Nahrung gedient. Vgl. auch Cicero *De invent.* I 2, wo von dem „*victus ferus*“ der früheren Menschen die Rede ist. Diese Stelle geht nach Kern *Orphic. fragm.* 304 auf Poseidonios zurück. Über das vegetarische Problem in Poseidonios' Urgeschichte vgl. auch Rudberg aaO. 69 und 82 f.

³ W. Graf Uxkull-Gyllenband, Griech. Kultur-Entstehungslehren (Beilage zu Heft 3/4 des Archivs f. Gesch. d. Philosophie XXXVI (1924) 45).

kommenheit erwachsen sei. Diese den intellektuellen Bedürfnissen mehr zusagende Lehre wurde vor allem von den Sophisten verbreitet. „Die Sophisten sind es gewesen, die mit dem populären Märchen vom goldenen Zeitalter konsequent gebrochen haben“. ¹ Hier ist die Schrift des Abderiten Protagoras über den Urzustand (*Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*, Diog. L. IX 55) zu nennen. Wenn Uxkull-Gyllenband (Griech. Kulturentstehungslehren S. 18f.) mit Recht die Staatstheorie des Protagoras aus Platons Politikos ergänzt, so war für den Sophisten die *χρεία* das kulturschaffende Prinzip. Auch muß nach seiner Lehre die Allelophagie eine Rolle gespielt haben. ²

Ferner besitzen wir von Kritias ein berühmtes Fragment (Tr. Gr. fr. S. 771f. Nauck ³), in dem er den ungeordneten, tierähnlichen und der Gewalt unterworfenen Lebenszustand der Urmenschen schildert.

Endlich gehört in diesen Zusammenhang ein Fragment des Moschion, eines Tragikers, der etwas jünger als Euripides und (nach Uxkull S. 23) sicherlich von Protagoras beeinflusst war (Tr. Gr. fr. S. 813f. N. ²). Auch er malt uns anschaulich jene Zeit, als die Sterblichen eine den Tieren ähnliche Lebensweise führten, bergentstandene Höhlen und sonnenlose Schluchten bewohnend. Keine Häuser, keine Städte habe es gegeben, noch Pflüge; die Erde sei unfruchtbar gewesen; es herrschte Menschenfresserei. ³ Das Gesetz war niedrig, und die Gewalt herrschte zusammen mit Zeus. Als aber die alles gebärende und ernährende Zeit das menschliche Leben wieder änderte, sei es, daß sie die Fürsorge von seiten des Prometheus oder die Not (*ἀνάγκη*) oder infolge langer Übung die Natur (*φύσις*) selbst zur Lehrerin machte, da ward die Frucht der zahmen Nahrung erfunden, nämlich der heiligen Demeter, erfunden ward die süße Quelle des Bakchos; die Erde aber, die früher unfruchtbar gewesen war, wurde nunmehr durch die im Joch ziehenden Rinder gepflügt. Man wandelte den verwilderten Lebenszustand in einen gesitteten (*ἡμερος δαίτια*). Man führte die Leichenbestattung ein, um nicht mehr an die

¹ Norden aaO. 415 Anm. O.

² Beide Momente sind erschlossen aus Platon *Polit.* 274C und 271E. Auch nahmen nach Uxkull S. 18, 15 die Nahrungsmittelschwierigkeiten der Urzeit nach Protagoras' Lehre einen sehr viel weiteren Raum ein als in der Verkürzung des Platonischen Protagoras.

³ *Βορὰὶ δὲ σαρκοβόρῳτες ἀλλήλοκτόνους | παρειαὶ ἀντοῖς δαΐτιας.*

Anthropophagie der Urzeit erinnert zu werden. Hier gewahren wir den ganzen Unterschied gegenüber dem Mythos vom goldenen Zeitalter; hier lernen wir auch die verschiedenen Theorien kennen, durch die man den Kulturfortschritt zu erklären suchte. Auch bei den Komikern wirkten die sophistischen Lehren fort. So haben bei Philemon¹ die primitiven Menschen im Gegensatz zu den Tieren mit Nahrungsschwierigkeiten zu kämpfen, und bei Athenion² finden sich der *θηρώδης βίος* und die Allelophagie als Motive des primitiven Lebens.

Vollendet wurden die sophistischen Kulturtheorien durch Demokritos von Abdera, und es liegt die Vermutung nahe, daß sich Demokritos in dieser Lehre an seinen Landsmann Protagoras angeschlossen hat.³ Das wichtigste Zeugnis der demokriteischen Auffassung findet sich bei dem Demokriteer Hekataios von Abdera im Anfang seiner *Aigyptiaka*, die von Diodor im I. Buche ausgeschrieben sind.⁴ Die betreffende Stelle bei Diodor (I 8) lautet unter besonderer Berücksichtigung der diätetischen Momente: Die zuerst entstandenen Menschen sollen in einem ungeordneten und tierähnlichen Zustande (*ἀτακτος καὶ θηρώδης βίος*) gelebt haben, seien vereinzelt auf Nahrung (*ἐπὶ τὰς νομάς*) ausgegangen und hätten sich die zuträglichsten Kräuter und wildwachsende Baumfrüchte (*αὐτόματοι ἀπὸ τῶν δένδρων καρποί*) gesucht. . . Diese ersten Menschen nun konnten nur ein mühsames Leben führen, da noch keine nützliche Erfindung gemacht war . . ., sie hatten noch ganz und gar keinen Begriff von zubereiteter Speise (*τροφή ἡμερος*). . . Und da sie auch das Einsammeln der rohen Nahrung (*ἀγρία τροφή*) nicht kannten, legten sie auch keine Vorratskammern von ihren Früchten für die Zeiten der Not an. Erst die Erfahrung lehrte sie, Dauerfrüchte aufzubewahren. Nachdem aber das Feuer und die anderen nützlichen Dinge

¹ *Com. Att. fr. ed.* Kock II 503 f. ² AaO. III 369, beides nach Uxkull S. 23.

³ So urteilt Praechter in *Überwegs Grundriß der Gesch. d. Philos.* I¹², 1926, 110, 116. — Wir brachten die Zeugnisse der sophistisch beeinflussten Dichter Moschion, Philemon und Athenion, obwohl sie einer späteren Zeit angehören, vor dem wohl gleichfalls von einem Sophisten ausgehenden Demokritos, da dieser bedeutende Denker eine selbständige Lehre über die Urgeschichte der Menschheit entwickelte, deren Auswirkungen auf andere Philosophen wir im Anschluß an den Abderiten darlegen werden.

⁴ Diese Ansicht hat K. Reinhardt in seinem grundlegenden Aufsatz „Hekataios von Abdera und Demokrit“, *Hermes* 47 (1912) 492—513 aufgestellt. Vgl. auch Uxkull-Gyllenband aaO. 25 ff.

bekannt wurden, seien allmählich auch die Künste erfunden und die anderen Errungenschaften, die imstande sind, das gemeinsame Leben zu fördern. Überhaupt sei in allem die Bedürftigkeit (*χρεία*) selbst die Lehrmeisterin für die Menschen geworden.

Nach dieser wichtigen Stelle genossen also die demokriteischen Urmenschen kein Fleisch.¹ Indessen läßt sich für ein späteres Stadium der Entwicklung Allelophagie der Menschen nachweisen. Dies steht bei Diodor I 90: „Als im Anfang die Menschen aus dem tierischen Zustande (*θηρωδὲς βίος*) zu einem geselligen Leben übergingen, fraßen sie zuerst einander auf und bekämpften einander, wobei jedesmal der Stärkere den Schwächeren überwältigte.“² Einen letzten Ausläufer des durch Hekataios vermittelten demokriteischen Diakosmos werden wir mit Diels (Vorsokr. II⁴ Nachtr. S. XIV) bei Tzetzes, Schol. zu Hesiod³ erblicken dürfen. Auch hier heißt es, daß die Menschen der Urzeit weder den Ackerbau noch sonst etwas kannten. Im Herdentrieb zueinander gesellt, lebten sie genau so wie die Tiere, indem sie auf die Weide (*ἐπὶ νομάς*) gingen und sich gemeinsam von Obst (*ἀκρόδρα*) und Gemüse (*λάχανα*) nährten. Bemerkenswert ist, daß Tzetzes wiederholt diese vegetarische Nahrung der ersten Menschen bei Besprechung der Verse, die sich auf die Menschen des goldenen Zeitalters beziehen, erwähnt⁴, wie wir vermuten dürfen, im Anschluß an die auf Demokrit zurückgehende Auffassung.

Wir wollen nunmehr die Linie, die von Demokrit ausgeht, weiter verfolgen. Hier kommt vor allem Epikur in Betracht, dessen Ansicht wir aus Diogenes von Oinoanda und vor allem aus Lucretius B. V rekonstruieren können. Reinhardt ist der Ansicht (Hermes 47, S. 499), daß die Übereinstimmungen zwischen

¹ Auch in den Schol. Odyss. III 441 ist von der rohen Pflanzenkost der Urmenschen die Rede: *Λέγουσι γὰρ, δίκην ἀγρίων ζώων καὶ ἀλόγων ἔζων τὸ παλαιὸν οἱ ἀνθρώποι, διὰ τὸ σιτοῦ μὴ εἶναι μηδ' ἄλλο τι οἰκεῖον τοῖς ἀνθρώποις, βοτάνας δὲ καὶ ἄκρα δένδρων ἥσθιον.* Vgl. zu der Stelle Norden aaO. 415, 1.

² Wohl mit Recht glaubt Uxkull-Gyllenband aaO. 27 diesen Zug aus Hekataios' Ägyptischer Geschichte zur Vervollständigung der demokriteischen Kulturtheorie verwerten zu dürfen. Demnach hätte sowohl Protagoras wie der von ihm abhängige Demokrit die Allelophagie der Urmenschen angenommen. Vgl. Uxkull 32.

³ Gaisford *Poet. Gr. min.* II 67—69.

⁴ Gaisford S. 114, 17: *Ἀρκοῦμενοι τοῖς παρευρημένοις λαχάνοις καὶ ἀκρόδροις*, S. 116, 9: *Συνδιαίτησιν . . . εἶχον πρὸς σὺλλογὴν βαλάνων καὶ τῶν ὥραιων καὶ ἰδωδύμων, τῶν λοιπῶν ἀπερχόμενοι*, S. 117, 7f.: *Τὰς βαλάνους καὶ τὰ ὥρατα πάντα λέγει ἀκρόδρα, καὶ ὅσα ἢ γῇ αὐτοματίζονσα δίδωσι.*

Diodor und Epikur auf Demokrit zurückweisen. So finden wir das demokriteische Prinzip, daß die *χρεία* für die Menschen eine Lehrerin geworden sei, bei Diogenes von Oinoanda wieder.¹ Von einem vegetarischen Urzustand ist nun zwar bei Diogenes von Oinoanda nichts erhalten. Es ist die Rede von der Bekleidung der ersten Menschen mit Blättern, Kräutern oder Fellen, die sie gewannen, da sie schon Schafe töteten. Wohl aber läßt sich bei Lucretius die Pflanzennahrung der primitiven Menschen deutlich erkennen. Lukrez B. V 935 ff. (übers. v. H. Diels, Berl. 1924) heißt es: „Nur was Regen und Sonne verlieh, was die Erde von selbst gab, ward als Geschenk von den Menschen zufriedenen Herzens empfangen.“ Als hauptsächliche Nahrung werden die Früchte der Eichen und Erdbeerbäume (*arborea*) erwähnt (V 939 f., vgl. 1416). In besonders erlesenem Obst und schönen Beeren habe auch das Brautgeschenk bestanden, mit dem der Mann seine Geliebte zu gewinnen suchte (965). Feuer und aus Fellen hergestellte Kleider habe man noch nicht gekannt (953 f.). Beides ist demnach erst später aufgekommen. Mit dem Feuer habe sich auch das Kochen der Speisen eingebürgert (1101—1106). So läßt sich also in der Tat eine Übereinstimmung auch in der Frage der Nahrung der ersten Menschen zwischen Demokrit und Epikur, der ohne Zweifel der Lucretischen Schilderung zugrunde liegt, nicht verkennen.²

Endlich sei hier erwähnt, daß auch Hermarchos, nach Epikurs Tode das Haupt der Schule, Betrachtungen über die Kultur der Urmenschen angestellt hat (vgl. Porphyrr. *De abst.* I 7—12). Wenn es bei ihm auch an Berührungspunkten mit Demokrit (und demnach auch mit Protagoras) nicht fehlt³, so enthält doch seine ausgesprochen tendenziöse Darstellung, die sich zum Ziele setzt, den Genuß des Tierfleisches und die Tötung der Tiere zu verteidigen, keine Gedanken von der Art des Lucretius.

¹ Diogen. Oen. ed. J. William, Lips. 1907, fr. X col. 2 Z. 8 ff.: *Πάσας γὰρ sc. τὰς τέχνας ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου.*

² Die moralische Betrachtung des Lucretius indessen (V 988—1010), die auf einen Preis der primitiven Menschen hinausläuft, werden wir mit Norden aaO. 416 ff. und Uxkull S. 33 als geistiges Eigentum des Epikur betrachten dürfen. Keinesfalls geht diese Partie auf Demokrit zurück. Für Lucretius selbst ist die Umsetzung tierischer Stoffe in Menschenleiber, d. h. Fleischkost, eine Selbstverständlichkeit (vgl. II 875). Aber andererseits ist für ihn das religiöse Schlachten von Tieren ein überwundener Standpunkt der Frömmigkeit (V 1201).

³ Vgl. K. Krohn, *Der Epikureer Hermarch*, Berl. Diss. 1921, 8.

Auch Platon, den wir oben als Knder des Mythos vom goldenen Zeitalter erwähnten, scheint von Demokrits Kulturlehre nicht unbeeinflusst geblieben zu sein. Zwar daß Resp. 372 D, wo die ideale Nahrung der noch nicht durch Luxus verdorbenen Polis in vegetarischen Farben geschildert wird, auf die protagoreisch-demokriteische Kulturtheorie hinzielt¹, scheint wenig einleuchtend. Denn zwischen der bei Platon erwähnten kultivierten Pflanzennahrung und der rohen Pflanzenkost der demokriteischen, jeder Zivilisation baren Urmenschen ist doch ein großer Unterschied. Wohl aber ist Platons Schilderung der Kulturentwicklung aus primitiven Anfängen, wie sie sich Leges III 676 ff. findet, unverkennbar von Demokritos beeinflusst.² Nur wenig Rindvieh und die eine oder andere Ziegenart gab es damals, und diese boten für die Hirten einen spärlichen Lebensunterhalt (p. 677 E).³ In der Fortsetzung dieser Schilderung (p. 781 E ff.) heißt es dann, daß in einer Zeit, in der es weder Weinstcke noch lbume noch die Gaben der Demeter und Kore gab, die lebenden Wesen, wie auch selbst jetzt noch, sich dazu getrieben gefühlt haben müssen, einander selbst zu verzehren (*ἀλλήλων ἐδωδῆ* p. 782 B). Auch diese Erwähnung des urzeitlichen Kannibalismus erinnert lebhaft an Demokrit. Ebenso, wenn der Verfasser der Epinomis p. 974 D ff. unter den notwendigsten Künsten in erster Linie die Abschaffung der Anthropophagie erwähnt.

Auch Aristoteles hat die demokriteische Entwicklungstheorie im Rahmen seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt vertreten.⁴ Während sein Schüler Dikaiarch, wie wir sahen, die verschiedenen urzeitlichen Perioden des Nomaden- und Jgerlebens sowie des Ackerbaues unterschied, gehen bei Aristoteles die verschiedenen Lebensweisen — er teilt sie im wesentlichen in Nomaden, Jäger, Fischer und Ackerbauer — gleichzeitig nebeneinander her, zum Teil treten sie auch gemischt auf (Polit. I 1256 a, 29 ff.). hn-

¹ So urteilt Praechter in überwiegend Grundriß d. Gesch. d. Philos. d. Alt., I¹², 165 nach Reinhardt, Hermes 47 (1912) 504 ff. Auch die ebenda geäußerte Annahme, Platon habe sich möglicherweise auf Antisthenes bezogen, befriedigt nicht völlig. Wilamowitz, Platon II³ (1929) 217 denkt an das Vorbild einer Komödie.

² Vgl. Uxkull-Gyllenband aaO. 28 ff.

³ Daß in der p. 678 E beginnenden idealistischen Schilderung der Urzeit, die sich an die Darlegung der Kulturentwicklung nach demokriteischem Muster anschließt (vgl. Uxkull S. 28 f.), Milch und Fleisch als Nahrung der Menschen genannt und auch die Jagd erwähnt wird (p. 679 A), sei hier nur nebenbei gesagt.

⁴ Näheres bei Uxkull aaO. 36 f.

lich wie Demokrit ist auch Aristoteles (im Protrepikos) der Ansicht, daß „die Menschen nach der Zerstörung und der Flut gezwungen waren, zuerst das zur Nahrung und zum Leben Notwendige zu erfinden“, bevor sie die dem Vergnügen dienenden Künste schufen.¹ Und in den Politika findet sich eine Stelle (II 1269 a, 4), aus der der evolutionistische Standpunkt des Stagiriten ebenfalls deutlich hervorgeht. „Die ersten Menschen“, heißt es da, „mögen sie nun aus der Erde entsprossen oder aus einem allgemeinen Untergang gerettet worden sein, waren nur den jetzigen gewöhnlichen und einfältigen Menschen gleich, ... so daß es ungereimt wäre, bei ihren Satzungen zu verharren“. Darin also unterscheidet sich Aristoteles vor allem von seinem Schüler Dikaiarch, daß er, frei von jeder Romantik, die Urzeit nicht für moralisch besser hält.

Auch die Schilderung bei Porphyrios *De abst.* I 6, nach der die ersten Menschen durchaus nicht glücklich gelebt hätten, da ihr animistischer Aberglaube (*δαισιδαίμονια*) sie nicht nur zur Schonung der Tierwelt, sondern auch der Pflanzenwelt veranlaßt habe, trägt offenkundig peripatetisches Gepräge.²

Auch die Ansicht des Herakleides Pontikos (bei Porphyrios *De abst.* I 13) läßt sich hier anfügen. Nach ihm enthielten sich die Alten des Fleischgenusses nicht aus Frömmigkeit — hierin dürfen wir eine Spitze gegen Theophrast vermuten — sondern, weil sie den Gebrauch des Feuers noch nicht kannten. Die Enthaltung von beseelten Wesen beruhe also auf der Natur des Menschen nur insofern, als er kein Rohfleischesser sei (*παρὰ φύσιν* [sc. *ἀνθρώπων*] *τὸ ὀμοφαγεῖν*), sie sei also Not, nicht Tugend gewesen. Mit der Erfindung des Feuers sei dann die der Menschenatur durchaus entsprechende Sitte aufgekommen, Fleisch und überhaupt die meisten Speisen durch das Feuer zuzubereiten und zu genießen (*κατὰ φύσιν ἀνθρώπων τὸ σαρχοφαγεῖν*).³

¹ Aristotelis fragm. coll. V. Rose ²(1886) S. 63f. nr. 53.

² Porphyrios kennzeichnet das Stück I 4—6 seiner Schrift *De abst.* am Schluß (I 6) als gemeinsames Gedankengut der Stoiker und Peripatetiker. Da aber die Stoiker, wie wir sahen, im allgemeinen zur Verherrlichung der Urzeit hinneigten, werden wir die hier geäußerte Ansicht von dem keineswegs glücklichen Leben der ersten Menschen unbedenklich für die Peripatetiker in Anspruch nehmen dürfen.

³ Bereits der Sophist Prodikos hatte das Feuer als das beste Gewürz bezeichnet (Plutarch, *De sanit. tuend.* c. 8 p. 126 C). Die Frage, ob es Völker ohne den Gebrauch des Feuers gegeben habe, wird von Plutarch gestreift (*Aqua an*

Die dem Verstand entgegenkommende Auffassung vom allmählichen Fortschritt der Kultur hat natürlich auch in der Geschichtschreibung Eingang gefunden. Wir wollen deshalb die Anschauungen der Philosophen über die Entwicklung der menschlichen Nahrung durch einige historische Belege vervollständigen. Hekataios' Schilderung der Lebensweise der ältesten Ägypter (Diodor I 43) zeigt dieselbe Gesamtauffassung ältester Kultur, wie sie uns bei Demokrit (Diodor I 8) entgegentrat. Als Speise der ältesten Ägypter werden dort Kräuter, vor allem das sog. Futterkraut (*ἀγρωστίς*), und die Wurzeln und Stengel der Sumpfpflanzen genannt. Die zweite Etappe der Nahrung bildeten Fische und das Fleisch des Weideviehes, dessen Felle zugleich zur Kleidung dienten. Erst nach langer Zeit wurde die Stufe der Brotnahrung erreicht, eine Erfindung, die einige der Isis zuschrieben.

Wie wir bei Demokrit eine Periode der Anthropophagie erschließen konnten, so läßt sich auch für die alten Ägypter eine solche belegen. Bei Diodor I 14 lesen wir, zuerst habe Osiris das Menschengeschlecht entwöhnt, sich gegenseitig aufzufressen. Nachdem nämlich Isis die Frucht des Weizens und der Gerste, die im Lande hier und da unter den anderen Kräutern und Gräsern zerstreut wuchsen, den Menschen aber unbekannt geblieben waren, als menschliche Nahrung kennengelehrt und Osiris dann auch die Verarbeitung dieser Früchte eronnen, so seien alle gern zu diesen Nahrungsmitteln übergegangen, sowohl wegen der Annehmlichkeit der neuentdeckten Früchte, als auch, weil es nützlich zu sein schien, wenn man aufhörte, gegeneinander so grausam zu sein.¹

ignis utilior c. 2 und 11). Man vergleiche hierzu auch die Ansicht eines modernen Ethnologen, H. Schurtz, „Die Speiseverbote. Ein Problem der Völkerkunde“, Hamburg 1893, 574, nach der durch das Feuer die Gewohnheit des Fleischessens nicht erst ermöglicht, sondern nur erleichtert wurde.

¹ Auch in den Isis-Hymnen von Andros, Kyme und Ios findet sich diese Tradition. Vgl. bes. W. Peek, *Der Isis-Hymnos von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930. So handelt in dem metrischen Hymnus von Andros ein längerer Passus (v. 44—57) über diese Frage, der von Peek S. 46—50 und 52 f. trefflich erläutert wird. Im Prosa-Hymnos von Kyme (u. ähnl. in dem von Ios) sagt Isis von sich: *Ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσίριδος τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα* (S. 122 Z. 21 Peek). Ähnlich berichtet Plutarch über Osiris-Dionysos (*De Is. et Osir.* c. 13 p. 356 AB). Bei Apuleius Met. XI c. 2 wird die Abschaffung der alten Eichelnahrung der Isis-Demeter (Ceres) zugeschrieben.

Von dem afrikanischen Volk der Atlantier¹ überliefert Diodor III 56, dessen Gewährsmann Dionysios Skytobrachion ist (vgl. Ed. Schwartz bei Pauly-Wiss. V Sp. 930), daß sie sich durch Frömmigkeit und Menschenliebe auszeichneten. Ihr erster König, Uranos, habe sie der Gesetzlosigkeit und des tierähnlichen Lebens entwöhnt, indem er die Benützung und Zubereitung der Feldfrüchte (*ἡμεροὶ καρποὶ*) erfand. Auch hier läßt sich Omophagie oder gar Anthropophagie vermuten, falls man nicht eine primitive Pflanzennahrung annehmen will.

In Sanchuniathons Urgeschichte Phoinikiens² heißt es, Aion habe die von den Bäumen stammende Nahrung (*ἡ ἀπὸ δένδρων τροφή*) erfunden (Euseb. Praep. evang. I 9, 5).

Von den Indern lesen wir in Arrians Indike im 7. Kap., das wahrscheinlich auf Megasthenes zurückgeht³, daß sie in alter Zeit Nomaden waren, wie die nicht Ackerbau treibenden Skythen, und von der Rinde der Bäume — diese wird in indischer Sprache „Tala“ genannt — lebten. Sie nährten sich aber auch von Tieren, die sie fingen und roh verzehrten, bis Dionysos in ihr Land kam. Er wurde für sie der Kulturbringer; er lehrte sie den Städtebau, gab ihnen die Gabe des Weinstockes und der Feldfrucht, sei es, daß Triptolemos nicht hierher kam⁴ oder daß Dionysos früher kam als er. Bemerkenswert ist, daß bei Diodor II 38, wo auch von der indischen Kulturmission des Dionysos die Rede ist (§ 3—6), im vorhergehenden eine andere ergänzende Tradition sich findet. Man fabelt (*μυθολογοῦσι*), so lesen wir da (§ 2), daß die ältesten Menschen in Indien als Nahrung die von selbst (*αὐτομάτως*) aus der Erde aufsprießenden Früchte verwandt hätten, als Kleidung aber die Felle der einheimischen Tiere wie bei den Griechen.⁵ In ähnlicher Weise seien aber

¹ Von ihrer vegetarischen Lebensweise war oben S. 27 die Rede.

² Auf die Echtheitsfrage brauchen wir hier nicht einzugehen.

³ Müller, Fragm. hist. Gr. II 417 f. fr. 23.

⁴ Über Triptolemos in Ägypten vgl. O. Kern im Genethliacon Gottingense, 1888, 103—105.

⁵ Auch die Vorstellung von den vier Weltaltern ist den alten Indern nicht unbekannt. Insbesondere soll es, wie Kalanos dem Onesikritos mitteilte, in dem ersten glücklichen Weltalter eine solche Fülle von Weizen- und Gerstenmehl gegeben haben, wie zu seiner Zeit des Staubes; es flossen damals Ströme von Wasser, Milch, Honig, Wein und Öl. Die durch Überfluß und Schwelgerei hochmütig gewordenen Menschen seien später durch Zeus vernichtet worden. Vgl. Strabon XV 715 (= Jacoby, FGrHist. II b 728 fr. 17). Nach Wilamowitz, Hesiodos Erga, 1928, 139 hat an der angeführten Stelle der philosophische

auch die Erfindungen der Künste und der anderen lebensnützlichen Dinge allmählich entstanden, indem die Not (*χρεία*) selbst dem schön gewachsenen Lebewesen, das als Helfer für alles die Hände, Vernunft und Seelenscharfsinn hatte, die Wege wies. Diese letztere prägnante Ausdrucksweise, die fast wörtlich bei Diodor I 8 wiederkehrt, verrät somit deutlich den demokriteischen Einfluß auf Diodors Quelle.

Auch über die Entwicklung der Nahrung im alten Griechenland seien einige historische Belege hier mitgeteilt. So überliefert Plutarch (*Conviv. sept. sap. c. 14*), offenbar in Erinnerung an Hesiod, *Erga* 41, daß Malve (*μαλάχη*)¹ und Affodill (*ασφρόδελος*) dem delischen Apoll als Sinnbilder der ersten Nahrung feierlich im Tempel geweiht wurden. Von der ursprünglichen Fruchtnahrung einzelner griechischer Stämme berichtet Aelian *Var. hist.* III 39. Nach ihm genossen die Arkader Eicheln, die Argiver wilde Birnen, die Athener Feigen usw.

Die Eicheln essenden Arkader (*βαλανηφάγοι*) begegnen zuerst bei Herodot I 66. Wie es zu ihrer Eichelnahrung kam, berichtet uns genauer Pausanias VIII 1, 5. Danach brachte der König Pelasgos die Arkader, die sich von den noch grünen Blättern, Kräutern und nicht nur eßbaren, sondern auch Verderben bringenden Wurzeln nährten, von dieser Lebensweise ab, indem er die Früchte der Speiseeiche als Nahrung ausfindig machte (*τὰς βαλάνους τῆς φηγοῦ τροφήν ἐξεῦρε εἶναι*).² Galen (VI 621 K.) sagt von den Arkadern: „Sie aßen noch lange Eicheln, nachdem das übrige Griechenland bereits von Brotkorn Gebrauch zu machen begann.“³ Es ist also etwas Wahres an der Behauptung des Plutarch *De esu carn.* II 3: „Die Lehren des Pythagoras und Empedokles und die feuerlose Lebensweise (*αἱ ἄπυροὶ διαίται*)⁴ waren Gesetze der alten Griechen.“

In den mitgeteilten Nachrichten über die Verfeinerung der menschlichen Nahrung traten uns mehrfach Gottheiten oder hervorragende Menschen entgegen, denen die Kulturgüter und be-

Historiker (= Onesikritos) selbstverständlich den Hesiodos vor Augen gehabt und hat ihn richtig verstanden.

¹ Das Malvenverbot wird uns später bei den Pythagoreern begegnen.

² Vgl. Schol. Eurip. *Orest.* v. 1646: *Θηριώδεις ὄντας τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ἡμερώτερον μετέβαλε.*

³ Vgl. den griechischen Text oben S. 56 Anm. 1.

⁴ Die Lesart *καὶ αἱ ἄπυροὶ διαίται* ist eine freilich unsichere Konjekture von Bernardakis. Das handschriftliche *πυρία καὶ διαίται* gibt keinen Sinn.

sonders die Erfindung einer gesitteten Nahrung verdankt wurden. Wir wollen nunmehr zum Schluß die wichtigsten dieser Kulturbringer zusammenstellen und ihre Wohltaten an die Menschheit vor allem unter diätetischem Gesichtspunkt würdigen.

Da ist zunächst Prometheus zu nennen. Der Mythos von Prometheus findet sich bereits bei Hesiod (Erga v. 51 ff.). Hier stiehlt der Arglist sinnende Halbgott das Feuer den Menschen zum Frommen, wie er glaubt; in Wahrheit aber macht Zeus diesen Diebstahl zum Anlaß, um über die Menschen die schwersten Leiden zu verhängen. „In ungeschickter Weise hat der Redaktor der hesiodeischen Erga den Prometheus-Mythos der geradezu entgegengesetzten Sage von den fünf Geschlechtern vorangestellt“.¹

Derjenige Dichter, der die Prometheus-Sage in großartigster Weise umgestaltet hat, war Aischylos. Hier ist der Feuerraub des Prometheus eine uneingeschränkte Ruhmestat (Prom. desm. v. 235 ff.), für die die Strafe den Geber allein, nicht aber die Menschen trifft. v. 447 bis 471 schildert Prometheus im einzelnen, wie er die Menschen aus dem Zustande tiefster Unkultur emporführte, indem er sie die verschiedensten Künste lehrte, darunter auch die, den Nacken der Tiere ins Joch zu spannen und dem Pflug zu dienen (v. 461 f.).

Platon betrachtet im Politikos (p. 274 C) den Prometheus als den rechtmäßigen und ursprünglichen Besitzer und Geber des Feuers, der gleichberechtigt mit anderen Göttern, ein Wohltäter der Menschen wurde.² Als Segenspender beurteilt den Prometheus auch Theophrast, wenn er in dem Mythos vom Feuerraub einen Niederschlag der Tatsache erblickt, daß jener die Menschen zuerst mit der Philosophie beschenkt habe.³

¹ So Ed. Norden, Jahrb. f. klass. Philol. 19. Suppl.-Bd. (1893) 415 Anm. o. Konservativer urteilt Wilamowitz in seiner Erklärung von Hesiodos Erga, 1928, 137 ff. Beide Erzählungen, den Prometheus(-Pandora)-Mythos und die Schilderung der fünf Weltalter hält er für „Einlagen“. In ihnen komme das „epische Element“ zur Geltung, auf das der Dichter nicht habe verzichten wollen (S. 137). Ein inhaltlicher Zusammenhang beider *λόγοι* bestehe indessen „nur für Hesiod und durch Hesiod. Denn das Weib als Bringerin der Übel ist mit dieser allmählichen Entartung der Menschheit unvereinbar“ (S. 139).

² Vgl. K. Bapp bei Roscher III 2 Sp. 3067. Anders freilich Platons Protagoras p. 320 D ff.

³ Schol. zu Apollon. Rhod. II 1248: *Θεόφραστος τὸν Προμηθεῖα γῆραι σοφὸν γενόμενον μεταδοῦναι πρῶτον τοῖς ἀνθρώποις φιλοσοφίας, ὅθεν καὶ διαδοθῆναι τὸν μῦθον, ὡς ἄρα πρὸς μεταδοίη.*

Aber es fehlt auch nicht an Denkern, die die Feuergabe des Prometheus als ein absolutes Übel betrachteten und die Strafe des Titanen für gerecht hielten. Diese Deutung erfuhr der Mythos vor allem in den Kreisen der Kyniker. Sie, die wie Diogenes mitunter die *ἄνθρωπος διαίτα* empfahlen, sahen in dem Geschenk des Prometheus *πυρφόρος* die Quelle des Unglücks und der Schlemmerei.¹ Wenn wir ferner bei Plinius *Hist. nat.* VII 209 von Prometheus lesen, daß er als Erster ein Rind tötete, so geht auch diese Nachricht augenscheinlich auf eine dem Prometheus ungünstige Tradition zurück.² Auch die allegorische Deutung des Prometheus-Mythos durch Tzetzes (*Gaisford Poet. min. Gr.* II 67—70), nach der die Erfindung der Künste für das bisher bedürfnislose Menschengeschlecht ein Unglück bedeutet, scheint für die Ansicht der Kyniker sehr wohl zu passen. Wenngleich wir oben S. 67 in dem Hesiod-Scholion des Tzetzes mit Diels einen letzten Ausläufer des demokriteischen Diakosmos erblickten, so stellt sich bei genauerer Prüfung die Gesamt-tendenz als kynisch dar. Zwar wird das Leben der ersten Menschen in Farben geschildert, die lebhaft an Demokrits *Μικρὸς διάκοσμος* erinnern. Aber diese Einzelheiten müssen eben in die kynische Quelle mit eingegangen sein. Undemokriteisch ist jedenfalls die Idealisierung der Urzeit.³ Wir sehen also,

¹ Vgl. Dion Prus. or. VI § 25 — dieser Passus vom Feuerraub des Prometheus scheint in letzter Instanz auf Antisthenes zurückzugehen (K. v. Fritz, *Philologus Suppl.*-Bd. 18 (1926) Heft 2, S. 78) — sowie Plutarch *Aqua an ignis util.* c. 2; auch die Auffassung des Horatius, *Od.* I 3, 31 gehört hierher.

² Hierbei ist offenbar nach Art des Herakleides Pontikos (*Porphyrus De abst.* I 13) mit dem Feuerraub die weitere Tatsache kombiniert, daß Prometheus als Erster Haustiere tötete und mit Hilfe des Feuers zur menschlichen Nahrung verwerten lehrte. Auch Phoroneus, dem nach anderer Überlieferung die „Erfindung“ des Feuers verdankt wurde, soll gleichzeitig als Erster Heiligtümer und Altäre errichtet und Opfer (unter denen wohl auch Tieropfer zu verstehen sind) eingerichtet haben. Vgl. Clemens Al. *Protr.* III 44, 1: *Ἐπεὶ Φωρωνεύς ἐκεῖνος ἦν εἴτε Μέροψ εἴτε ἄλλος τις, οἱ νεὼς καὶ βωμοὺς ἀνέστησαν αὐτοῖς, πρὸς δὲ καὶ θυσίας παραστήσαι πρῶτοι μεμύθενται.* Die übrigen Belege gibt Kinkel *Epicor. Graec. fragm.* I 210.

³ Als Beleg hierfür sei folgende Charakteristik der Urmenschen angeführt (*Gaisford* S. 68, 20—22 = *Diels Vorsokr.* II⁴ *Nachträge* S. XIV, 27—29): *Βίον ἀπλοῦν καὶ ἀπέριτον καὶ φιλάλληλον εἶχον δίχα πρὸς ἐπιγνώσεως, οὐ βασιλείας, οὐκ ἄρχοντας, οὐ δεσπότας κεκτημένοι, οὐ στρατείας, οὐ βίας, οὐκ ἀρπαγὰς . . .* Die mehrfach betonte *φιλαλληλία* der Urmenschen (*Gaisford* S. 68, 6, 22; S. 70, 3) erinnert an die idealistische Schilderung der ersten Menschen bei Platon, *Leg.* III 678 E:

wie sich in der Beurteilung des Prometheus-Mythos eine reaktionäre Richtung Bahn bricht, die, der Auffassung des Hesiod nahekommend, den kulturarmen Zustand der ersten Menschen für besser und deshalb auch glücklicher ansieht.

Neben Prometheus ist Demeter die größte Wohltäterin der Menschen. Daß sie im allgemeinen als die Erfinderin der nach ihr benannten *καρποί δημητριακοί* — dieser Ausdruck findet sich z. B. bei Diodor II 36, 3 — angesehen wurde, ist bekannt. So berichtet Timaios¹ bei Diodor V 2, daß das der Demeter und ihrer Tochter, der Kore, heilige Sizilien zuerst die Brotfrucht hervorgebracht habe und daß Demeter die Menschen auch den Anbau des Getreides gelehrt habe. Von dort sei sie nach Kores Raub auch zu den Athenern gekommen und habe sie mit der Frucht des Weizens beschenkt (Diod. V 4). In anderer Überlieferung heißt es (Diod. V 77), daß von der Götterheimat Kreta auch Demeter ausgegangen sei. Von da sei sie nach Attika und weiter nach Sizilien und Ägypten gegangen. Vor allem den Bewohnern dieser Länder teilte sie die Brotfrucht mit und lehrte ihre Aussaat.² Eine dritte Tradition nimmt später für Athen das ruhmvolle Verdienst in Anspruch, die Kultur im allgemeinen wie den Ackerbau im besonderen erfunden zu haben. Typisch hierfür ist z. B. das Zeugnis des Cicero *Pro Flacco* 26, 62: „*Adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnes terras distributae putantur.*“ Auch die berühmten Verse des Lucretius VI 1 ff. weisen darauf hin:

Πρωτων μὲν ἡγάπων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους δι' ἐρημίαν. Vgl. oben S. 69, 3. Bestätigt finde ich die Ansicht von der kynischen Tendenz des Tzetzes bei E. Reitzenstein, Theophrast bei Epikur und Lukrez (Orient und Antike Heft 2), Heidelberg 1924, 74: „So steht der Auffassung nach der Text des Tzetzes viel näher bei Dio Chrysostomos VI 25 ff. (v. Arnim) als bei Epikur, wenn auch die Worte mit Lukrez oft sehr übereinstimmen.“ Man vergleiche z. B. die bei Tzetzes (S. 69, 5) und Dio Chrys. or. VI § 28 erwähnte *πανουργία*, die zur Erfindung der Künste führte. Noch bestimmter äußert sich Seeliger bei Roscher VI (1925) Sp. 409, der von Tzetzes' kynischem Standpunkt redet.

¹ Vgl. L. Malten, Hermes 45 (1910) 521, wo die genauere Quellenliteratur angegeben ist. Danach stammt Diod. V c. 2—5 aus Timaios.

² Vgl. auch Cicero *In Verr.* II B. V § 187: „*Ceres et Libera, ... a quibus initia vitae atque victus, morum, legum, mansuetudinis, humanitatis hominibus et civitatibus data ac dispertita esse dicuntur.*“ Vgl. ferner Plinius *Hist. nat.* VII 56, 191: „*Ceres frumenta (invenit), cum antea glande vescerentur.*“

„*Primae frugiparos fetus mortalibus aegris
dederunt quondam praeclaro nomine Athenae
et recreaverunt vitam.*“

Was von Demeter gilt, gilt insbesondere auch von ihrem Sendboten Triptolemos. „Er befreit die Menschen *a fero victu* (Hygin. Astr. 2. 14) und bringt ihnen die *alimenta mitia* (Ovid *Met.* V 642 ff.), τὸν ἡμερον καρπὸν (Pausan. VII 18, 3; VIII 4, 1) und damit mildere Sitten. In gewissen, wohl asketisch-orphisch beeinflussten Kreisen wurde er nach dem Philosophen Xenokrates (Porphyrios *De abst.* IV 22) als alter Gesetzgeber Athens gefeiert.“¹

Auch die Verdienste des Orpheus und Pythagoras, der Archegeten der fleischlosen Nahrung, wurden unter dem rein kulturellen Gesichtspunkt gewürdigt. Dem Orpheus wurden folgende Verse zugeschrieben (Sext. Empir. *Adv. mathem.* II 31 p. 681 Bekk. = Kern *Orphic. fragm.* p. 303):

Ἦν χρόνος, ἥνικα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον
σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥτιονα φῶτα δάϊζεν.

Nach Norden² ist es „sehr wahrscheinlich, daß die Verse aus der alten orphischen Theogonie stammen“. Mit diesen Versen müssen wir, wie es bereits Maaß (Orpheus, 1895, 77) getan hat, folgende Verse des Horatius (*De art. poet.* 391 = Kern *Orph. fragm.* p. 33 n. 111) verbinden:

„*Silvestris homines sacer interpresque deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus.*“³

Und bei dem späten Rhetor Themistios wird Orpheus sogar zum Lehrer des Ackerbaues. Wir geben die Stelle in deutscher Übertragung wieder (Themistios *Or.* 30 p. 349 b f. = p. 422 Dind. = Kern *Orph. fragm.* p. 33 n. 112): „Indessen trifft es auch für

¹ So Fehrle, „Triptolemos“ bei Roscher V Sp. 1134. O. Kern, Religion der Griechen I 276, 4 denkt an eine pia fraus der eleusinischen Priester. Über Triptolemos' Gebot, keine Tiere zu verletzen, s. unten S. 85, 3 dieser Arbeit.

² Ed. Norden, Agnostos Theos, Leipz. 1913, 371, 2. Einleuchtend ist Nordens Ansicht, daß nicht nur Moschion die Verse paraphrasierte (vgl. oben S. 65f.), sondern daß bereits die ältere Sophistik mit ihnen operierte. Zu Protagoras' Lehre von der Allelophagie der Urmenschen vgl. oben S. 65. Daneben war den Orphikern auch die Lehre vom goldenen und silbernen Zeitalter nicht unbekannt. Vgl. *Orphicorum fragm. coll.* O. Kern, fr. 139 und 141.

³ Vgl. S. Reinach, Orpheus, Allg. Gesch. d. Religionen, übers. von A. Mahler, 1911, 81: „Orpheus war in den Augen der Griechen ein Heros der Zivilisation, der die Thraker von der Menschenfresserei abbrachte.“

die Weißen und Orgien des Orpheus zu, daß sie nicht außerhalb des Landbaues stehen¹; sondern das deutet auch der Mythos von dem alles besänftigenden und bezaubernden Orpheus dunkel an, daß er durch die zahmen Früchte, die der Ackerbau gewährt, jede Natur und Lebensweise der wilden Tiere gezähmt und das in den Seelen wohnende tierische Wesen ausgerottet habe. Denn man glaubte, daß er auch die Tiere durch sein Lied besänftigte und alle Opfer und Weißen durch die Gaben des Ackerbaues auf die Götter bezog. Wenigstens drang zu allen Menschen sein Ruhm, und alle nahmen den Ackerbau an.“

In bezug auf Pythagoras geht aus Porphyrios *De abst.* I 23 hervor, wenn man das rhetorisch-dialektische Drum und Dran dieses Kapitels abzieht, daß es nicht an Leuten fehlte, die des Glaubens waren, Pythagoras habe durch sein Verbot der tierischen Nahrung seine Zeitgenossen von der Anthropophagie abbringen wollen. Mag dies auch historisch unglaublich sein, so sieht man doch, wie sogar Pythagoras der Ruhm eines Kulturbringers zuerteilt wurde.

Wir fassen als wesentlichstes Ergebnis des vorliegenden Kapitels zusammen: Während uns das goldene Zeitalter und überhaupt die im Lichte einer verklärenden Romantik beschriebenen guten alten Zeiten in vegetarischen Zügen geschildert werden, fehlt es auch in den rationalistischen Auffassungen vom Werden der Kultur nicht an Stimmen, die behaupten, daß sich die primitiven Menschen bei aller Kulturlosigkeit von Pflanzenstoffen genährt hätten.²

¹ Vorher wird von Themistios die Bedeutung des Ackerbaues für jede religiöse Betätigung an einzelnen Beispielen gezeigt.

² Die abweichende Ansicht von der Anthropophagie der Urmenschen begegnete uns bei den Orphikern, Protagoras, Demokrit, Moschion, Platon und Theophrast; bei Demokrit und Theophrast jedoch, wie es scheint, als späteres Stadium der Entwicklung. Zur Charakterisierung des modernen Standpunktes sei hingewiesen auf R. Virchow, *Über Nahrungs- und Genußmittel*, Berl. 1868 (= Sammlung gemeinverst.-wissensch. Vorträge, II. Serie, 48. Heft) S. 34: „Die Untersuchung der französischen Höhlen, in welchen die Reste des Menschen der Gletscherzeit gefunden werden, wie die Ausgrabungen in den Pfahlbauten zeigen uns unsere Vorfahren als Fleischfresser.“ Ebenda S. 35: „Der vermehrte Gebrauch pflanzlicher Nahrung gehört daher einem späteren Stadium der Menschengeschichte an, nicht einem früheren.“ Vgl. ferner Menghin im Lexikon d. Ernährungskunde von Mayerhofer und Pirquet, Wien 1923, 1027: „Die Meinungen der älteren Forschung, daß an den Anfang der Entwicklung reine Pflanzen- oder reine Fleischnahrung zu setzen sei, erweisen sich . . . als un-

II. Abschnitt

Begründer und Vollender
des griechischen Vegetarismus

Kapitel 9

Die Orphiker und ihre Vorläufer

In Orpheus und Pythagoras haben wir die eigentlichen Archegeten der vegetarischen Lebensweise zu erblicken. Diejenigen, die wir als ihre Vorläufer bezeichnen können, sind die ekstatischen Seher und Katharten des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr., Männer wie Epimenides von Kreta und Abaris. Die älteste für unsere Zwecke in Betracht kommende Stelle über Epimenides¹ findet sich in Platons Gesetzen III 677 D E (= Diels Vorsokr. 68 A 5). Von ihm sagt der Athener zu dem Kreter Kleinias: „Er überflügelte bei euch alle anderen, mein Freund, mit jener Erfindung (*μηχανήμα*), die Hesiod in Worten längst angedeutet hatte, er aber erst eigentlich verwirklichte, wie ihr behauptet.“ Hier spielt Platon offenkundig auf v. 40 f. der Werke und Tage des Hesiod an, wo von dem Nutzen der Malve und des Asphodelos die Rede ist. Nach Wilamowitz² war zur Erklärung des großen Nutzens der beiden Pflanzen „die Fabel entstanden, Epimenides hätte sich aus der Wurzel eine Speise *ἄλμυρον* gemacht, Theophrast *Hist. pl.* VII 12 u. a. Offenbar hat in dem auf Epimenides' Namen gestellten Gedicht eine Aus-

haltbar.“ Endlich H. Obermaier in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte VI (1926) 141: „Ob der älteste uns näher bekannte Mensch vom Neandertal-Typus wesentlich Fleischesser (H. Martin) oder eher Pflanzenesser (M. Boule) war, läßt sich schwer entscheiden. Auf jeden Fall haben unsere primitiven Vorfahren ihre Nahrung, auch die tierische Kost, zunächst in rohem Zustande genossen.“ Zu der Frage, ob der vorgeschichtliche Mensch anthropophagisch lebte, vgl. aaO. 142.

¹ Nach Diels, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1891, 387 ff., dem sich Zeller, Philosophie der Griechen I 1⁶ (1919) 120 f. und W. Schmid in seiner Geschichte der griech. Literatur I 1, (1929) 305 angeschlossen haben, trat Epimenides Ende des 7. Jahrhunderts als Sühnepriester in Athen auf, während die von Platon *Leg.* I 642 D E berichtete Überlieferung von seinem 100 Jahre später erfolgten Auftreten in Athen ins Reich der Fabel gehört. Demgegenüber scheint O. Kern bei Pauly-Wiss. VI (1907) Sp. 174 gerade in der Platon-Stelle der sicherste Anhalt für die Fixierung der Lebenszeit des Epimenides gegeben zu sein.

² Wilamowitz, Hesiodos Erga, 1928, 47.

deutung des Hesiodos gestanden.“ Indessen redet Theophrast an der angeführten Stelle (= Diels, Vorsokr. 68 A 6) nur von einer Meerzwiebel (*σκόλλα*) mit eßbarer Knolle, die nach Epimenides genannt werde. Nach Apelt¹ dachte Hesiod nur an frugale Nahrung, während die spätere Zeit darin eine Art von Wunderessenz sah, deren Erfindung dem Epimenides zugeschrieben wurde. Nach C. Schultzeß² bedeutet die Platon-Stelle, Epimenides habe wenig gegessen und fleischlos gelebt. Diese Auffassung hat Diels³ gebilligt, der geradezu von einem orphischen Charakter des Epimenides redet. Diesen erblickt er nicht nur darin, daß die dem Epimenides zugeschriebene Theogonie in den erhaltenen Fragmenten Kenntnis der orphischen Theogonie verrät, sondern vor allem in den *Καθαρμοί* des Epimenides (vgl. Oinomaos bei Eusebios *Praep. ev.* V 31 = O. Kern *Orphicorum fragm.* p. 301 oben: Ὀρφικούς τινες ἢ Ἐπιμενιδεῖους καθαριστὸν φανταζόμενος). „Die hierin ausgesprochene Tendenz der Enthaltensamkeit und namentlich des Vegetarianismus ist außerhalb der orphisch-pythagoreischen Kreise undenkbar, und so hat dieses Gedicht in den *Καθαρμοί* des Empedokles ein genau entsprechendes Gegenstück.“⁴ Epimenides will also seine Landsleute durch Empfehlung der orphischen Askese, von der wir bald Näheres hören werden, zur Tugend führen.⁵ Herakleides Pontikos macht den Epimenides zum Schüler des Pythagoras (Jamblich *Vita P.* § 222) und gibt ihm den Beinamen *καθαριστής* (aaO. § 136 = Porphy. *Vita P.* § 29). Vielleicht nach Antiphon (bei Diogenes L. VIII 3) besuchte Pythagoras mit Epimenides die Idäische Grotte.⁶ Ferner heißt es in einem Scholion des Proklos zu Hesiods *Erga*, das höchst-

¹ Platons Gesetze übers. und erl. I (1916) 238 Anm. 5 (= Philos. Bibl. Bd. 159).

² *De Epimenide Crete*, Göttinger Diss., Bonn 1877, 49 f.

³ Diels aaO. 395.

⁴ Diels aaO. 395. Zu Empedokles' *Καθαρμοί* vgl. unten S. 158 ff. (Kap. 11).

⁵ Mit Recht nennt es Diels „eine ganz pythagoreische Fiktion“, wenn sich Epimenides nach Diogenes L. I 114 durch mehrere *ἀναβιώσεις* von Aiakos ableitete.

⁶ Falls nämlich Antiphon, der in der vorhergehenden Zeile genannt ist, auch für diese Notiz des Diogenes L. der Gewährsmann ist. Über diesen im übrigen fast unbekannten Antiphon vgl. Wissowa bei Pauly-Wiss. I Sp. 2529 Nr. 16. Jamblich. *Vita P.* § 25 p. 20, 4 f., wo auch der Aufenthalt des Pythagoras in Kreta ganz kurz erwähnt wird, geht nach Bertermann *De Iamblichi vitae Pythagoricae fontibus*, Königsberg. Diss. 1913, 68 wahrscheinlich auf Timaios zurück. Viel ausführlicher äußert sich über den kretischen Aufenthalt des Pythagoras Diogenes Antonius bei Porphy. *Vita P.* § 17. Vgl. auch Apuleius *Flor.* 22, 14 f. Helm.

wahrscheinlich auf Plutarch zurückgeht¹, folgendermaßen: „Hermippos (aus Smryna) redet in seinem Werk über die Sieben Weisen über die hungerstillende Diät (*περὶ τῆς ἄλιμον* sc. *διαίτης*). (Es erwähnt sie aber auch Herodoros² im 5. Buche seiner Geschichte des Herakles und Platon im 3. Buche der Gesetze.³) Er (= Hermippos) sagt, daß Epimenides nur ein bißchen Speise (*μικρόν τι ἔδεσμάτιον*) zu sich genommen und so den ganzen Tag verbracht habe. Sie bestand aber aus Asphodelos und Malve, was ihn hungerlos (*ἄλιμος*) und durstlos (*ἄδιψος*) machte.“⁴ Sodann sagt Demetrios von Magnesia (1. Jhdt. v. Chr.) bei Diogenes L. I 114⁵: „Noch einige berichten, Epimenides habe von Nymphen eine Art Speise (*ἔδεσμά τι*) bekommen und in einer Ochsenklaue verwahrt; diese habe er in kleinen Dosen zu sich genommen und dann keiner Entleerung bedurft, auch hätte ihn niemand je essen sehen.“ Endlich äußert sich Plutarch im „Gastmahl der Sieben Weisen“ c. 14 p. 157 DE⁶ über die Lebensweise des Epimenides, indem er hier offenkundig die Schrift des Hermippos über die Sieben Weisen als Quelle benutzt.⁷ Hier sagt einer der Unterredner, Ardalos: „Gebietet nicht auch ein Gesetz dem Epimenides, unserem Gefährten, dem Gastfreunde des Solon, der anderen Speisen sich zu enthalten und nur von dem hungerstillenden Mittel (*ἡ ἄλιμος δύναμις*), das er selbst zusammensetzt, ein wenig

¹ *Poetae min. Graeci* ed. Th. Gaisford II (1823) 64, 17 ff. (= Plutarch *Moralia* ed. Bern. VII 51 f., 17 ff.).

² Über Herodoros, der um 400 v. Chr. oder etwas früher lebte, vgl. Jacoby bei Pauly-Wiss. VIII Sp. 980—987. Nach Wilamowitz, Hesiodos Erga, 1928, 47 hat sich in dem Roman des Herodoros Herakles auf seinen Wanderungen durch die Wüsten von diesem *ἄλιμον* genährt.

³ Platon *Leg.* 677 DE; vgl. oben S. 79.

⁴ Eine Parallelstelle findet sich bei Athenaios II 58 F: *Ἑρμιππος ὁ Καλλιμάχειος καὶ εἰς τὴν καλουμένην φησὶν ἄλιμον προσέειπε τε ἀδιψον ἐμβάλλεσθαι τὴν μαλάχην ὅσαν χρησιμωτάτην*. Diese hunger- und durststillenden Nahrungsmittel (*ἄλιμοι καὶ ἀδιψοὶ τροφαί*) werden von Diogenes Antonius (bei Porphyry. *Vita P.* § 34) auch auf Pythagoras übertragen, wenn er sich länger in den Adyta der Götter aufhielt, und eingehend beschrieben. Vgl. auch Porphyry. *De abst.* IV 20: *Ὡς εἶδε τὴν μυθευομένην ἄλιμον καὶ ἀδιψον ἦν κεκτῆσθαι κτέ.*

⁵ Da Diogenes L. I 112 von Demetrios aus Magnesia redet, wird er auch hier, wo bei Demetrios das Ethnikon fehlt, gemeint sein. Näheres über ihn bei Schwartz bei Pauly-Wiss. IV Sp. 2814—17. ⁶ Diels, Vorsokr.⁴ 68 A 5.

⁷ Diese Quelle verrät uns Plutarch in seinem oben angeführten Scholion zu Hesiods Erga, wie schon U. v. Wilamowitz-Moellendorf im Hermes XXV (1890) 220 richtig gesehen hat.

in den Mund zu nehmen, ohne den ganzen Tag sonst etwas zum Frühstück oder Mittagessen zu genießen?“ Im weiteren Verlauf der Unterredung sagt dann Solon: „Ich wundere mich, daß Ardalos das Gesetz über die Lebensweise des Mannes (Epimenides), die doch in den Gedichten des Hesiod steht, nicht gelesen hat. Denn er gab zuerst dem Epimenides die Veranlassung (*σπέρματα*) zu dieser Nahrung und lehrte ihn untersuchen, ein wie köstlicher Schatz in Malve und Affodill (*ἀσφοδελος*) gedeiht (Erga v. 41).“¹ Wir haben somit die Spuren des Epimenides-Romanes, die sich auf die Lebensweise des Wundermannes beziehen, durch die Literatur verfolgt² und dabei die Fäden bemerkt, die zur Orphik und zu Pythagoras hinüberführen. Es ist eine ansprechende Vermutung von Diels, daß der Kreis des Onomakritos, der zur Zeit des Peisistratos die orphische Literatur bearbeitete bzw. schuf, die orphische Askese dem Kreter Epimenides beilegte.³

Ein anderer Wundertäter und Vorläufer des Pythagoras war der Hyperboreer Abaris.⁴ Von ihm berichtet Herodot IV 37, er habe „den Pfeil“ (Apollons) über die ganze Erde umhergetragen, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. Die eigentliche Abaris-Legende wurde von Herakleides Pontikos in der Schrift *Ἀβάρης* ausgestaltet.⁵ In ihr war Abaris auch mit Pythagoras in Beziehung gebracht. Darnach „welte Abaris in den Tempeln, und man sah ihn niemals etwas essen und trinken“ (Jamblich

¹ Die Entgegnung des Periander (p. 157 EF), daß Hesiod an so etwas kaum gedacht habe, da er uns die einfachste Zukost (*τὰ λιτότατα τῶν ὄρων*) als die angenehmste empfehlen wollte, während die Bereitung der „hunger- und durststillenden Speisen oder vielmehr Arzneien“ ausländische und seltene Zutaten verlange, können wir hier übergehen.

² Zur Vervollständigung dieser Züge mag hier noch nachgetragen werden, daß bei Diogenes L. I 112 ohne Quellenangabe überliefert wird, Epimenides habe sich mit dem Sammeln heilkräftiger Kräuter (*ῥιζοτομία*) beschäftigt. Daneben brachte dieser bei seinen Reinigungszeremonien auch Tieropfer (Diog. L. I 100) und scheute selbst vor Menschenopfern nicht zurück (Neantes bei Athenaios XIII 602 C).

³ Diels, Sitz.-Ber. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1891, 396 und Vorsokr. II⁴ (1922) 187 Anm. Daß diese orphische Askese in den „Kretern“ des Euripides zum Angelpunkt des Stückes gemacht war, werden wir später sehen.

⁴ Näheres über Abaris bei Bethe in Pauly-Wiss. I (1894) Sp. 16f. und bei W. Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I (1929) 303 f.

⁵ Vgl. P. Corssen, Rhein. Mus. 67 (1912) 20 ff. und J. Lévy, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, Paris 1926, 22 ff.

Vita P. § 141). Pythagoras, dem Abaris seinen Pfeil überreichte, gab sich ihm als Apollon zu erkennen und lehrte ihn Physiologie (*φυσιολογία*), Theologie (*θεολογία*) und Zahlenmantik (*ἡ διὰ τῶν ἀριθμῶν πρόγνωσις*, Jamblich aaO. § 91—93, 147). Auch vor dem Tyrannen Phalaris führten Pythagoras und Abaris eine längere Unterredung (Jamblich § 215—217). Bemerkenswert ist, daß auch Abaris Reinigungen (*καθαρμοί*) vollzog, z. B. in Lakeldaimon (Jamblich § 91f.), und daß von ihm (bei Suidas s. v. *Ἐπιμενίδης*) eine Schrift mit dem Titel *Καθαρμοί* überliefert ist. Also auch bei diesem Wundermann tritt — das ist für unseren Zusammenhang wichtig — das asketische und kathartische Moment deutlich hervor.

Im Mittelpunkt der religiösen Bewegung des 6. Jahrhunderts v. Chr. steht die mythische Gestalt des Thrakers Orpheus, der als Stifter der dionysischen Mysterien¹ die Menschen durch eine religiös-sittliche Lebensweise von alter Verschuldung befreit haben sollte. Vermutlich ist die Orpheus-Legende am peisistratischen Hof in Athen zurecht gemacht worden.² Das Streben nach Reinheit³ und die hierzu erforderliche Askese spielen in der Lehre der Orphiker, der nach Orpheus benannten Sekte, eine große Rolle.⁴ „Nicht die heiligen Weißen allein bereiten die Erlösung vor, das ganze Leben muß neu und anders werden,“ sagt E. Rohde.⁵ Nach ihm ist die Verschmähung der Fleischnahrung, die hier zum erstenmal im griechischen, ja man kann sagen, im europäischen Altertum begegnet, „die stärkste und auffallendste Enthaltung der orphischen Asketen.“⁶ Wir wollen die wichtigsten Zeugnisse für den orphischen Vegetarismus hier anführen. In

¹ Z. B. Apollodor *Bibl.* I 15: *Εὔρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια*. Dieses und andere Zeugnisse stehen bei O. Kern *Orphicorum fragm.*, 1922, unter den *testimonia* Nr. 94—101 p. 27—30 („*Bacchi mysteriorum auctor*“). Daneben darf man die Tradition nicht übersehen, nach der Melampus, der freilich eine ganz andere Gestalt ist, den Dionysoskult begründete und bei den Griechen einführte: Herodot II 49; Diodor I 97, 4.

² W. Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* I 1 (1929) 49.

³ Hierzu vergleiche man die orphischen Goldblättchen von Thurioi in Unteritalien bei O. Kern *Orphicorum fragm.* S. 106—108, bei denen der Begriff der Reinheit (*καθρός*) eine große Rolle spielt. Vgl. auch Platon *Resp.* II 363 C, wo vom *συμπόσιον τῶν δόλων* nach Musaios die Rede ist.

⁴ Zur Orientierung über sie vgl. O. Kern, *Orpheus*. Eine religionsgesch. Untersuchung mit einem Beitrag von J. Strzygowski, Berlin 1920; ferner den Artikel von O. Kern in „*Religion in Geschichte und Gegenwart*“ IV² (1930) Sp. 789—792.

⁵ E. Rohde, *Psyche* 9·10 S. 125.

⁶ Rohde aaO.

Platons Gesetzen VI 782 C heißt es: (= Kern *Orphicorum fragm.* test. 212): „Wir sehen doch, daß auch jetzt noch bei vielen Menschen die Sitte besteht, einander (*ἀλλήλους*) zu opfern. Und umgekehrt hören wir wieder von anderen, daß sie sogar den Genuß von Ochsenfleisch mieden und den Göttern keine Tiere als Opfer (*θύματα*) darbrachten, sondern Kuchen (*πέλανοι*) und mit Honig befeuchtete Früchte und sonstige unschuldige Opfer (*ἀγνὰ θύματα*) dieser Art, während sie sich des Fleischgenusses enthielten (*σαρκῶν δ' ἀπέχοντο*)¹ als einer sündlichen Speise (*οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν*), wie sie denn auch die Befleckung der Götteraltäre mit Blut für eine Sünde hielten. Vielmehr hielten sich die damaligen Menschen an die sog. orphische Lebensweise (*Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι*), indem sie sich den Genuß alles Leblosen (*ἀψύχων*) gestatteten, dagegen den Genuß alles Beseelten (*ἐμψύχων*) mieden.“ Ein weiteres Zeugnis bietet Euripides im *Hippolytos* v. 952 ff. (= Kern test. 213), wo er den Theseus seinem vermeintlich schuldigen Sohn gegenüber folgendermaßen reden läßt:

„Jetzt wirf dich in die Brust, erschachre dir
die Heiligkeit, weil nur blutlose Kost (*δὲ ἀψύχων βορᾶς*)
dich nähre, schwärme jetzt im Dienst des Orpheus
und such' andächtig des Propheten Wort
in manchem dicken Buch. Du bist erkannt.“ (v. Wilamowitz)

Auch bei Plutarch *Conv. sept. sap.* c. 16 p. 159 C (= Kern *Orphic. fragm.* test. 215 S. 62) ist von der Fleischenthaltung des Orpheus die Rede.² Ebenso bei Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 14 (= Kern fr. 290 S. 301 oben).³ Auch den Genuß von Eiern ließen die Orphiker nicht zu. Die Hauptstelle hierüber ist Plutarch *Quaest. conv.* II 3 p. 635 E.⁴ Hier führt Plutarch das Eierverbot der

¹ Mit Recht verweist Kern hierbei auf test. nr. 90, nämlich Aristophanes' *Frösche* v. 1032: *Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.*

² *Τὸ δ' ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδης, ὥσπερ Ὀρφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι.*

³ *Orpheus in carmine suo esum carniū penitus detestatur.* Alle diese Zeugnisse über den orphischen Vegetarismus sind im Urtext zusammengestellt von P. R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RG VV XXI 1, 1929, 33.

⁴ Kern *Orphicorum fragm.* fr. 291. Hier ist von den *δόγματα Ὀρφικά ἢ Πυθαγορικά* die Rede. Eine weitere Stelle, Diogenes L. VIII 33 (= Kern test. 214): *ἀπέχεσθαι . . . ψῶν καὶ τῶν φοιτικῶν ζώων*, ferner den Hinweis auf Macrobius *Sat.* VII 16, 8: *Consule initiatos sacris Liberi patris: in quibus hac veneratione ovum colitur, ut etc.* und die Parallelen der ägyptischen Priester

Orphiker sicher mit Recht darauf zurück, daß sie in dem Ei das Prinzip der Entstehung (*ἀρχὴ γενέσεως*) erblickten und darum heilig hielten (*ἀφοσιοῦσθαι*).¹ Die Ehrfurcht vor allem tierischen Leben, die in der orphischen *ἀποχὴ ἐμψύχων* zum Ausdruck kommt, zeigt sich auch in dem Verbot, wollene Kleider zu tragen und in ihnen begraben zu werden (Herodot II 81 = Wächter aaO. 20 nebst zahlreichen Parallelen = Kern test. 216).² Denn auch die Wolle stammt von den Tieren.

Betrachten wir das Verhältnis der Orphiker zur Pflanzenwelt, so ist hier nur ihr Verbot des Bohnengenusses zu

(Porphyr. *De abst.* IV 7) und der Manichäer (Augustin *De haeres.* 46, *Patrolog. Lat.* 42, 37) bietet Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. RGVV IX 1 (1911) 81. Besonders lehrreich ist Wächters Hinweis (S. 82) auf das für das eleusinische Haloenfest bestehende Eierverbot (auf Grund von Lukian-Scholien 280, 23 ed. Rabe = Kern test. 218). Als Grund für diese Enthaltung indessen vermutet er die Verwendung der Eier im Totenkult. Hierüber handelt eingehend M. Nilsson, Das Ei im Totenkult der Alten, Arch. f. Rel.-Wiss. IX (1908) 530–546. Auch die Eierenthaltung der Orphiker wird neuerdings von Kern auf diesen Grund zurückgeführt (Die „Antike“ VI (1930) 318).

¹ Mit Recht weist O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berl. 1927, 43 darauf hin, daß aus dem silbernen Weltenei (*ὦσεν ἀργύρεον*, Kern fr. 70, 2) der orphische Urgott Phanes entspringt (vgl. Kern fr. 56 S. 135 unten, fr. 79).

² Auch hierin (ebenso wie beim Eierverbot) stimmen die Orphiker und die mit ihnen verwandten Pythagoreer mit den ägyptischen Priestern überein, wie aus der angeführten Herodotstelle hervorgeht.

³ Die beiden wichtigsten Zeugnisse sind Pausan. I 37, 4 (= Kern test. 219) und Gregor. Nazianz. or. 23 p. 535 (= Kern fr. 291 S. 302). Beides bei Wächter 104. Auch das Bohnenverbot ist nicht nur den Orphikern und ebenso den Pythagoreern, sondern auch den ägyptischen Priestern eigentümlich. Die Hauptzeugnisse hierfür, Plutarch *De Is. et Os.* 352F und Porphyr. *De abst.* IV 7, bietet Wächter 103, 2. Das Bohnenverbot war nach Artemidor I 68 (*πάσης τελετῆς καὶ παντὸς ἱεροῦ ἀπελήλαται*) ein für den griechischen Kult allgemeingültiges. Es ist u. a. auch für die eleusinischen Mysterien bezeugt (Porphyr. *De abst.* IV 16). Aber diese einzelne Übereinstimmung beweist noch gar nichts. Überhaupt hat nach Kern, Athen. Mitteil. XVII (1892) 138–141 und bei Pauly-Wiss. IX (1914) Sp. 621 eine Beziehung zwischen den eleusinischen Mysterien und der Orphik nicht bestanden. Mit Recht bemerkt E. Rohde in seiner „Psyche“ I⁹–¹⁰ S. 299, 2 zu Triptolemos' angeblich für Eleusis gültigem Gebot, Tiere nicht zu verletzen (Porphyr. *De abst.* IV 22: *ζῷα μὴ σίνεσθαι* = Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 14: „*carnibus non vescendum*“ = Kern *Orph.* fr. 290 S. 300f.; vgl. Näheres hierüber unten S. 199 Anm. 2): Wenn dieses Verbot in der Tat (wie Xenokrates es verstanden zu haben scheine) eine völlige *ἀποχὴ ἐμψύχων* empfehlen sollte, so könne es vollends gar nicht an den Eleusinien verkündigt worden sein (entgegen Dieterich *Nekyia* 165). „Es ist ganz

erwähnen.³ Wie bei dem kultischen Verbot, Eier zu genießen, sieht Wächter (aaO. 104f.) auch bei der kultischen Bohnen-enthaltung die Ursache in der engen Beziehung der Bohne zum Totenkult und in dem Glauben an ihre dämonische Eigenschaft: man fürchtete nämlich die zugleich mit ihr in den Körper eindringenden Dämonen.¹ Daß solche Gründe auch bei dem orphischen Bohnenverbot fortwirkten, dürfen wir vermuten.² Auch die oft pythagoreisch genannten, in Wahrheit jedoch orphischen Verse:³

Unselige, ganz unselige! Haltet Eure Hände zurück
 von den Bohnen!
 (Δειλοί, πάνδειλοι, κνάμων ἀπο χειρας ἔχεσθαι) sowie:
 Ebenso gräßlich, Bohnen zu essen, wie Häupter der Eltern!
 (Ἰσὸν τοι κνάμους τε φαγεῖν κεφαλὰς τε τοκῆων)

sind hier anzuführen (Empedokles bei Gellius *Noct. Att.* IV 11, 9; *Geopon.* II 35, 8).⁴ Worauf aber eigentlich dieser Aberglaube beruht, den Genuß von Bohnen wie den von den Köpfen der Eltern zu verabscheuen, wissen wir nicht.

Wir sind bei der orphischen Enthaltung von Eiern und Bohnen Parallelen im griechischen Kult begegnet. Aber wir wiesen auf die verfehlte Methode hin, aus einzelnen Über-

undenkbar, daß den Mysten zu Eleusis, nach orphischem Vorbild, ein für allemal Enthaltung von aller Fleischnahrung auferlegt worden wäre.⁴ Dagegen sprechen schon die von Porphyry. *De abst.* IV 16 für Eleusis bezeugten partiellen Speiseverbote. Wie im Festrahmen der eleusinischen Mysterien die Abstinenz von einzelnen Speisen in ein völliges Fasten (*νηστεία*) übergang, hat neuerdings R. Arbesmann aaO. 80—83 besonders einleuchtend dargelegt.

¹ Plutarch *De def. orac.* c. 10 p. 415 A wird der thrakische Orpheus als Begründer der Dämonologie in Griechenland bezeichnet.

² Sowohl die Enthaltung von Bohnen als auch die von Eiern weist Kern *Orphic.* S. 300 einem für Orpheus bezeugten Gedichte zu, dem er den Titel *Καθαρμοί* gibt. So sehen wir, wie der kathartische Gesichtspunkt, dem wir bereits bei Epimenides begegnet waren, in der Orphik weiter wirkt.

³ Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die *Καθαρμοί* des Empedokles, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 1929, 649.

⁴ Diese und weitere Stellen bei Wächter aaO. 104; Kern *Orphic.* S. 301f. Zuletzt hat Arbesmann aaO. 53—58 einen guten Überblick über das Bohnenverbot gegeben. Trotz der in den letzten Jahren angewachsenen Literatur über diese Frage (siehe unsere Zusammenstellung im Anhang VII) bedürfte es einer religionsgeschichtlich orientierten Untersuchung dieses schwierigen Problems, wie sie bereits Fr. J. Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, Münster 1922, 345, 3 (und zwar verbunden mit dem Fischverbot) gefordert hat.

einstimmungen mit bestimmten Kulturen auf eine Abhängigkeit von diesen zu schließen. Nur im allgemeinen darf man in bezug auf diese beiden Verbote wohl an E. Rohdes Urteil festhalten, daß in der Orphik die längst ausgebildeten Vorschriften des priesterlichen Reinheitsrituals ergriffen und vermehrt wurden (Psyche II⁹⁻¹⁰ S. 126). Aber die völlige und dauernde ἀποχή ἐμψύχων, der sich die Enthaltung von Eiern als Spezialfall gut einordnet, stellt im Vergleich zu den kultischen Speiseverboten etwas absolut Neues dar. Auch die Motive des Reinheitsstrebens, die der orphischen Askese zugrunde liegen, haben sich gewandelt. Nicht von dämonischen Berührungen sollen nach Rohde aaO. die orphischen Vorschriften dieser Art „den Menschen befreien und reinigen; sie machen die Seele selbst rein, rein von dem Leibe und seiner befleckenden Gemeinschaft, rein vom Tode und dem Greuel seiner Herrschaft“. Daneben will Arbesmann aaO. 32 mit Berufung auf Fr. Boehm *De symbolis Pythagoreis*, Berl. Diss. 1905, 23 ff. das Fleischverbot der Orphiker auf den alten Glauben an die schädliche orendistische Wirkung der Fleischspeise zurückführen. Wenn er indessen S. 34 die Orenda-Vorstellungen sicher auch in dem Gebote maßgebend findet, das dem Priester den Genuß von rohem Fleisch untersagte, so ist dem zu entgegen, daß in den Mysterien der Orphiker¹ der Genuß von rohem Fleisch gerade sanktioniert war, wie wir noch sehen werden. Gegenüber diesem Motiv tritt der orphische Seelenwanderglaube völlig in den Hintergrund. Wohl spielt dieser Glaube, nach dem die Seele von Menschen in andere Menschen und in verschiedene Tiergattungen übergeht, in der Orphik eine gewisse Rolle.² Aber es ist auffallend, daß diese Lehre zur Begründung des Fleischverbotes, wie man es doch erwarten könnte, von den antiken Schriftstellern nirgends herangezogen wird. Auch von der Rücksicht auf die Tiere, deren Fleisch zu

¹ An „orphischen Mysterien“ halte ich fest — trotz Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen II (1933) 199 — im Anschluß an W. Rathmann *Quaestiones Pythagoraeae, Orphicae, Empedocleae*, Diss. Hal. 1933, 60 f. Hier ist einleuchtend gefolgert, daß Platon *Resp.* II 364 B ff. und *Phaid.* 69 C die orphischen Weihen im Sinne hatte. Über „Orpheus als Mysterienstifter“ vgl. O. Gruppe in Roschers mythol. Lexikon III 1 Sp. 1104 ff. und jetzt O. Kern, Pauly-Wiss.-Kroll XVI 1279 ff.

² Vgl. Kern *Orphicorum fragm.* fr. 7. 8. 221. 223. 224 a b. 229. 230. Von einer Wanderung der Seelen in Pflanzen ist bei den Orphikern nie die Rede. Zu dem Problem der orphischen Seelenwanderung vgl. vor allem E. Rohde, Psyche II⁹⁻¹⁰ S. 121 ff., 129, 133 ff.

genießen die Orphiker verbieten, findet sich weiter keine Spur.¹ Im Gegenteil, bei den orphischen Mysterien findet sich ein religiöses Element aus uralter Zeit, das mit der Forderung einer fleischlosen Nahrung im Grunde unvereinbar ist, nämlich die Omophagie, das Rohfleischessen.² Die Hauptstelle, an der sowohl von der Omophagie als auch von der fleischlosen Nahrung die Rede ist, fand sich in Euripides' Kretern (bei Porphy. *De abst.* IV 19).³ „Das Drama muß höchst merkwürdig gewesen sein; denn Minos, Pasiphaes Gatte, war als Anhänger der neuen Religion eingeführt, die wir orphisch nennen, übte die geheimen Weihen mit dem Chor, der aus solchen Gläubigen bestand, und enthielt sich des Fleischgenusses.“⁴ Die Worte des Chors lauten in der Übersetzung von Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen II 186: „Ich führe ein reines Leben (*ἀγνὸν βίον*), seit ich Myste des Zeus vom Ida geworden bin und nach Vollbringung der Mahle rohen Fleisches (*ὀμοφάγους δαΐτας*)⁵ Rinderhirt (*βούτης*) des Zagreus (= Dionysos)⁶, der in der Nacht umgeht, und nachdem ich für

¹ Über Wilamowitz' gegenteilige Ansicht vgl. unten S. 89 Anm. 4.

² Spuren dieser alten barbarischen Unsitte finden sich noch in der Ilias, hier freilich nur in bildlichem Sinne zur Bezeichnung grimmiger Rachsucht (IV 35: *ὄμυν βεβρώθους Πρίαμον*, XXII 347: *ὄμ' ἀποταμόμενον κρέα ἔδμεναι*). Herakleides Pontikos (bei Porphy. *De abst.* I 13) führt diese Verse an im Rahmen seiner eigenen Anschauung, nach der die Omophagie bei Menschen absolut widernatürlich ist. Er schließt daraus, daß die Urmenschen vor Erfindung des Feuers die Sarkophagie überhaupt nicht kannten, da ihm die Omophagie als undenkbar erscheint.

³ *Trag. Graec. fragm.* fr. 472 Nauck² = Kern *Orphic. fragm.* nr. 210 S. 230 Mitte und vollständiger bei Wilamowitz, Berl. Klassikertexte V 2, (1907) 77, 1.

⁴ So urteilt U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Griech. Tragödien IV (1923) 389, 2. Derselbe spricht in seinem Hippolytos, 1891, 224, 1 die Vermutung aus, daß Euripides hier den Epimenides benützt hat. Nach Diels, Vorsokr. II⁴ 187 war ohne Zweifel „die orphische Askese, die der Kreis des Onomakritos dem Kreter Epimenides beigelegt hatte, in den Kretern des Euripides zum Angelpunkt des Stückes gemacht.“

⁵ Die Hesych-Glosse zu *ὀμοφάγους δαΐτας*: *τοὺς τὰ ὀμὰ κρέα μερίζοντας καὶ ἐοδιόοντας* gibt nach Wilamowitz, Berl. Klassikertexte V 2 S. 77, 1 höchstens eine falsche Variante.

⁶ Das handschriftlich überlieferte *βροντὰς* gibt keinen Sinn. Von Diels stammt die ausgezeichnete Konjekture *βούτας*, die Wilamowitz in *βούτης* verbesserte. Die Belege gibt Kern aaO. 230. Über Zagreus vgl. Walter F. Otto, Dionysos, 1933, 177f. Nach ihm übernahmen die Orphiker den Mythos von der Zerreißung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen aus dem dionysischen Glauben (Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 378).

die Bergmutter (= Kybele) mit den Kureten¹ die Fackel geschwungen habe, trage ich rein geworden (*δσιωθεῖς*) den Namen Bakchos. Gekleidet in rein weiße Gewande halte ich mich von der Geburt von Menschen fern, nahe nicht den Orten, wo eine Leiche liegt, und hüte mich vor dem Genusse von Speisen, in denen Seele ist“ (*τὴν βρώσιν ἐμψύχων ἐδεσίων*). Ähnliche Gedankengänge weist das Chorlied in Euripides' Bakchen v. 72—82 auf, wo auch von den Weißen der Götter (*τελευταὶ θεῶν*), einer reinen Lebensführung (*βιοτὰν ἀγιστεύειν*), den Orgien der Kybele und dem Dienst für Dionysos die Rede ist. Mit der Fleischenthaltung des Minos stimmt es überein, wenn dieser „als Myste des idäischen Zeus und Gegner blutiger Opfer dem Neptun, statt ihm nach seinem Gelöbniß den von dem Gott gesandten Stier zu opfern, ein unblutiges Opfer von Früchten darbringt.“² Und wenn Pasiphae in einer Dialog-Partie der „Kreter“ dem Minos freistellt, ihr rohes Fleisch zu essen (v. 38 S. 75 Wilamowitz: *ὁμοσίου τῆς ἐμῆς . . . φαγεῖν σαρκός*), so höhnt sie damit seine Abstinenz; aber sie spielt vielleicht auch leise auf die *ὁμοφάγοι δαῖτες* der Mysterien an.³ Die religionsgeschichtlich richtige Erklärung, wie sich diese beiden scheinbar widersprechenden Elemente vertragen, gibt Wilamowitz (Berliner Klassikertexte V 2, S. 77, 1): „Als *βονκόλος* des *Ζαγρεύς* hat er (d. h. der Chor) in der Nacht die Weihe des blutigen Mahles empfangen, der Göttermutter mit ihren göttlichen Dienern die Fackeln geschwungen und ist nun rein geworden und hat den Kultnamen *βάκχος* empfangen. Der Jäger *Ζαγρεύς* (*ἀγρεύς*, vgl. Eur. Bakch. 1192) wird Wild darbieten, seinem Dienste gebührt die *ὁμοφαγία*⁴: aber eben dieses Sakrament erhebt den Geheiligten in die göttliche Sphäre, verwehrt ihm also die tierisch-

¹ Über die Beziehung der Kureten zu Epimenides, der nach Myronianus (bei Diogenes L. I 115) von den Kretern ebenfalls Kures (nach Plutarch *Solon* c. 12 „neuer Kures“) genannt wurde, vgl. oben S. 82.

² C. Robert, *Ant. Sarkophage* III 1 S. 50 nr. 35 b.

³ Wirft sie ihm doch in den vorhergehenden Versen (v. 36 f.) vor, er verstehe sich auf blutige Werke (*μαίγον' ἔργα*) und Menschenschlächterei (*σφαγὰς ἀνδροκτόνους*).

⁴ Wenn Wilamowitz aaO. 77, 1 das Euripides-Fragment nr. 1004 Nauck² (= Porphy. *De abst.* III 25), das von der Verwandtschaft aller Lebewesen handelt, für eine Dialogpartie der Kreter hält und im „Glaube der Hellenen“ II 186 als Begründung für das orphische Verbot des Fleischgenusses wertet, so halte ich diese Ansicht nicht für wahrscheinlich, da diese Lehre sonst

menschliche Nahrung für die Zukunft.“¹ Noch genauer und etwas anders äußert sich Wilamowitz in seinem „Glaube der Hellenen“ II 186. Hier unterscheidet er drei Weihen: die des Zeus, zu denen auch die Kureten-Korybanten gehören, ferner die dionysischen, zu denen die Verehrung der Göttermutter gerechnet wird, und endlich die Erhebung zu einem Bakchos, die ebenfalls dem dionysischen Kreise zugehört. „Nur so konnte auch das der jetzigen Reinheit widersprechende Ritual erwähnt werden. Ob Euripides dieses genau kannte oder die verschiedenen Mysterien vereinigte, um die Würde seines Mysterchores zu erhöhen, in Wahrheit alle solche Ausartungen der Religionsübung bloßzustellen, kann niemand sagen.“ In diesen Ausführungen sieht Wilamowitz (II 185) die vegetarische Forderung mit dem Dienste der kretischen Korybanten oder Kureten verbunden, eine Forderung, mit der er das Verbot der blutigen Opfer in den *Κορυβαντικὰ ἱερά* (Theophrast bei Porphy. *De abst.* II 31) ansprechend kombiniert (II 187). Aber liegt es nicht näher, mit W. Rathmann *Quaest. Pythag., Orphic., Empedocl.*, Diss. Hal. 1933, 81 die Fleiscenthaltung mit dem dritten Grade der Weihen, der Erhebung zum Bakchos, zu verbinden, wie es die Parallele von Euripides, Hippolytos v. 953f. nahelegt, und für orphisch zu halten? Wir schließen uns damit Wilamowitz' früherer Erklärung in den Berliner Klassikertexten an. Das Fortleben dieser Dionysos-Mysterien ist noch für das 4. Jhdt. n. Chr. bezeugt durch Jul. Firmicus Maternus *De errore profanar. religion.* c. 6 S. 16, 23f. Ziegler (= Kern *Orphic.* fr. 214 S. 235). Dort heißt es von den Kretern im Hinblick auf das durch dreijährige Weihe (*trieterica consecratio*) bestimmte jährliche Fest: „*Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus exci-*

nirgends zur Begründung der orphischen ἀποχή ἐμψύχων herangezogen wird, und da ihr das omophagische Element der orphischen Mysterien geradezu widerspricht.

¹ Diese Erklärung bringt bereits Ed. Röth, *Gesch. d. griech. Philosophie* II (1858) 599 vor. Er spricht von dem hochheiligen Mahl (*εὐίερος τράπεζα* nach *hymn. orph.* 44, 9), „das . . . der Hauptsache nach im Kosten eines rohen Stückes Fleisch von dem zerrissenen Opfertiere und eines Opfergerichtes aus Bohnen — des üblichen Leichenopfers — bestanden haben muß. . . . Auf diese Weise läßt es sich begreifen, warum die in die Orphika Aufgenommenen aus frommer Scheu vor den heiligen Bräuchen ihrer Weihe sich aller dieser Dinge: des Essens der Bohnen, des Genusses der Fleischspeisen . . . im gewöhnlichen Leben fortan enthielten.“

tantes.“¹ Aber nicht nur für Kreta, auch für das griechische Festland ist die Omophagie im Dienste des Dionysos bezeugt. So in den Bakchen des Euripides, wo es v. 139 von Dionysos — und das gleiche gilt von den Mänaden² — heißt, daß er seine blutige Gier am zuckenden Fleisch eines Böckleins letze.³ Um Omophagie handelt es sich ferner in einem Papyrus-Fragment (bei Diels, Nachtr. zu Vorsokr. II⁴ S. XXIV, Z. 18), wo von dem sakramentalen Essen von Bockfleisch die Rede ist.⁴ Bei Lukian, Dionysos c. 2 wird das Treiben der dionysischen Bakchen geschildert: „Die Herden (ποιμνία) seien von den Weibern geraubt und noch lebend die Tiere (θρέμματα) von ihnen zerrissen worden; denn sie äßen rohes Fleisch“ (ὠμοφάγους γὰρ τινὰς αὐτὰς εἶναι). Ähnlich heißt es bei Clemens Al. Protrept. c. 2 § 12, 2 (= I 11, 14—16 Stähl.): „Dem Dionysos dem Raser (μαινόλης) feiern die Bakchanten (Βάκχοι) Orgien, durch Essen rohen Fleisches (ὠμοφαγία) die heilige Raserei (ἱερομανία) darstellend, und sie vollführen die Fleischverteilung (κρεονομία) der geschlachteten Tiere, bekränzt mit Schlangen.“⁵ Lehrreich ist auch ein Scholion zu Clemens Protrept. c. 12 § 119, 1 (= I 84, 11 Stähl.), wo diese Fleischverteilung der Mänaden folgendermaßen erklärt wird (I 318 Stähl.): „Die Mysten des Dionysos äßen rohes Fleisch, indem sie

¹ Die Zerreißung eines jungen Stieres durch die Mänaden erwähnt auch Catull 64, 257: „*Pars e divolso iactabant membra iuvenco*.“

² Vgl. den Artikel Mainades von Marbach in Pauly-Wiss.-Kroll XIV (1928) Sp. 561 ff.

³ Vgl. auch Eurip. Bakchen v. 726 ff. Danach spricht auch Apollonios von Rhodos von den *Θυιάδες ὠμοβόροι* (Argon. I 636). Zur Omophagie der Mänaden und des Dionysos vgl. ferner Walter F. Otto, Dionysos, 1933, 101 f. Scharf ablehnend v. Wilamowitz I 287 f.

⁴ Nach Erwähnung der Kureten heißt es da: *Τοῦ τράγον τὰ δὲ λοιπὰ* [[*κρα*]] *κρέα ἐσθιέτω* (βέβη) *λος μὴ ἐφοράτω*. Vgl. Kern *Orphicorum fragm.* fr. 31 S. 102.

⁵ Die Bekränzung der Mänaden mit Schlangen erwähnt zuerst Euripides in den Bakchen v. 697 f. — hier im Mythos handelt es sich um lebende Schlangen —: *Καταστικτοὺς δορὰς ὄγεσι κατεζώσαντο λιμῶσιν γέννιν*, ferner Catull 64, 258: „*Pars sese tortis serpentibus incingebant*.“ Ebenso Arnobius V 19: „*Circumplexatis vos anguib.*“ Die ganze Stelle siehe unten S. 93. Das Würgen und Zerreißen der Schlangen, das bei den späteren Backchanten vorhergegangen war, erwähnt Galen XIV 45 K.: Zum Fang der Vipern *κάλλιστός ἐστι καιρός, ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀνδρόμαχος ἐδήλωσεν, ἥνικα καὶ οἱ Διονύσω βακχεύοντες εἰσὶ θάσι διασπᾶν τὰς ἐχίδνας, πανομένον μὲν τοῦ ἥρος, οὐπω δ' ἡρογμένον τοῦ θέρους*. Vgl. Prudentius *Contra Symmachum* (ed. Bergman, 1926) I 129—31: „*His nunc pro meritis Baccho caper omnibus aris | caeditur et virides discindunt ore chelydros, | qui Bromium placare volunt*.“

dies als Beispiel der Zerreißung darstellten, die Dionysos von den Mänaden erlitt.“¹ Es ist eine ziemlich einleuchtende Vermutung von Dieterich², daß hier statt der Mänaden „Titanen“ zu lesen ist.³ Dadurch wird in der Tat der Sinn des Sakraments enthüllt. Der Zerreißung und Verspeisung des Opfertieres durch die Mysteren (wie man an Stelle der Mänaden ruhig verallgemeinern darf) entspricht die mythische Zerreißung und Verspeisung des Dionysos durch die Titanen. „In der aus dem 6. Jhdt. stammenden orphischen Fassung, in der der Mythos allein überliefert ist, leuchtet doch . . . die Vorstellung durch, daß durch den Genuß des Fleisches die göttliche Substanz aufgenommen werde.“⁴

Wohl heißt es von Dionysos selbst, daß er seine blutige Gier am zuckenden Fleisch eines Böckleins letze (Eurip. Bakch. 139), und er selbst hat auch das Epitheton *ταυροφάγος*⁵, indem hier auf den Gott übertragen wird, was seine von ihm erfüllten Diener tun. Aber auf der anderen Seite handelt es sich bei dem religiösen Mahle um ein förmliches Hineinschlingen der Gottheit, für das die moderne Religionsgeschichte den Ausdruck „Theophagie“ geprägt hat.⁶ Und zwar kann kein Zweifel sein, daß

¹ Ὡμὰ γὰρ ἡσθιον κρέα οἱ μνούμενοι Διονύσω, δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ παραγμοῦ, ὃν ἐπέστη Διόνυσος ἐπὶ τῶν Μαινάδων.

² A. Dieterich, Eine Mithras-Liturgie³, 1923, 106 oben. Nur hätte Dieterich die richtige Lesart „Titanen“ nicht stillschweigend in den Text aufnehmen sollen.

³ Von dem literarischen Niederschlag der orphischen Sage von der Zerreißung des Zagreus durch die Titanen handelt Rohde, Psyche II⁹ 10 S. 117f.

⁴ So O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgesch. II (1906) 734. Für diese Vorstellung spricht nach Gruppe, ebenda S. 732 auch der Umstand, daß die Mänaden oft wilden Tieren die Brust reichen (vgl. vor allem Euripides, Bakch. 699—702), denselben Tieren, die sie später zerreißen. Auch nach Rohde, Psyche aaO. wird die heilige Handlung der Zerreißung des Gottstieres in den nächtlichen Bakchosfeiern erläutert aus der Legende von den Leiden des Dionysos-Zagreus. Vgl. auch Photios' zweite Deutung für νεβρίζειν: διασπᾶν νεβροὺς κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους.

⁵ Die Belege s. oben S. 11, vgl. noch S. 93.

⁶ So Sal. Reinach, Orpheus, Allgem. Gesch. d. Religion, 1911, bers. von A. Mahler, S. 82. Eine solche Verspeisung will Reinach S. 82 — schwerlich mit Recht — auch bei Aktaion erblicken, der ursprünglich von den Gläubigen zerrissen und verzehrt wurde; dagegen L. Malten, Kyrene 1911, S. 88ff. Auch bei Orpheus' Tod handelt es sich nach Reinach S. 81 um die Ermordung und Verzehrung eines Gottes. Vgl. Proklos in Platon. rempubl. ed. Kroll I 174, 30—175, 2 = Kern *Orph. fr. test.* 119, S. 36: Ὁρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελειτῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὁμοία παθεῖν ἐπὶ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ. Ferner

die Vorstellung vom Gott in Tiergestalt, vom Gottstier, die ältere ist, verglichen mit der anthropomorphisierenden Anschauung vom Dionysos *ταυροφάγος*.¹ Diesen Tatbestand lehrt auch, ähnlich wie das Clemens-Scholion, eine Stelle aus Arnobius (4. Jhdt. n. Chr.) *Advers. nationes* V 19 (ed. Reifferscheid 190): „*Bacchanalia etiam praetermitteremus immania, quibus nomen Omophagiis graecum est, in quibus furore mentito, sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus atque, ut vos plenos dei numine ac maiestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentis oribus dissipatis.*“²

Wir haben somit den Sinn der alten Dionysos-Mysterien zu erfassen gesucht. Daß hier für vegetarische Anschauungen kein Raum war, versteht sich von selbst. Die hohe Bedeutung der orphischen Mysterien und des durch sie eröffneten orphischen

Lukian *De saltat.* 39: *Ἰάκχον σπαραγμός* (= Kern *Orph. fr.* nr. 210 S. 231 oben) — hier wird die Zerreißung des Zagreus auf den ihm gleichgesetzten Iakchos übertragen (Kern bei Pauly-Wiss. IX Sp. 621) — und *Ὀρφείος σπαραγμός* bei Lukian aaO. 51 (= Kern *Orph. fr. test.* 256). Vgl. auch oben S. 17f.

¹ Zu der babylonischen Vorstellung vom Gottstier und ihrem Weiterwirken im griechischen Kulturkreise vgl. L. Malten, *Archäol. Jahrb.* 43 (1928) 98 ff. und 138 f. Die Beziehungen zwischen Dionysos und dem Stier sind schön herausgearbeitet von Walter F. Otto, *Dionysos*, 1933, 153—155.

² Zur Vervollständigung seien hier noch einige weitere Stellen zur dionysischen Omophagie zugefügt. Plutarch *De def. orac.* c. 14 p. 417 C heißt es: „Ich möchte behaupten, daß Feste und Opfer, ebenso wie unglückliche und Unheil bedeutende Tage (*ἡμέραι ἀποφράδες καὶ σκυθρωπαί*), an denen man rohes Fleisch ißt (*ὀμοφαγία*), die Tiere (vorher) zerreißt (*διασπασμοί*), fastet (*νηστεία*) und jammert, indem man sich an die Brust schlägt (*κοπετοί*) . . . keinem Gotte gelten, sondern Besänftigungs- und Beschwichtigungsmittel sein sollen, um böse Dämonen abzuhalten.“ Daß nach M. Adler *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum „de facie in orbe lunae“ hauserit*, Pars 1, Diss. Wien 1910, p. 175 diese Stelle auf Poseidonios, nach R. Heinze, *Xenokrates*, 1892, 81 sogar aller Wahrscheinlichkeit nach bereits auf Xenokrates zurückgeht, ist für unseren Zusammenhang ziemlich belanglos. Dagegen mag erwähnt werden, daß Ed. Röth, *Gesch. d. griech. Philosophie II* (1858) Anm. 891 mit der angeführten Plutarch-Stelle eine weitere, *De Iside et Osir.* c. 35 p. 364 EF kombiniert, wo Osiris dem Dionysos gleichgesetzt wird, und wo von den *διασπασμοί, ἀναβιώσεις* und *παλιγγενεσίαι* des Osiris die Rede ist. Auf Grund dieser zweiten Stelle bezieht er auch die erste auf die orphischen Dionysien. Ferner gehört eine Stelle aus dem 7. Briefe des Ps.-Heraklit hierher, wo der Verfasser sich über die Ephesier beklagt und ihnen vorwirft, daß sie das Lebende verzehren (*τὰ ζῶντα καταθίευν*). Siehe J. Bernays, *Die Heraklit-Briefe*, 1869, 63. Mit Recht sieht Bernays 72 f. in diesem Vorwurf einen Hinweis auf das sog. Rohessen, das bei den bakchischen Orgien geübt wurde. Was die Chronologie dieses Briefes betrifft, so hat P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Berlin 1895, 39 f. gezeigt,

Lebens für die Menschenseele hat Rohde, *Psyche* II⁹⁻¹⁰ 130 treffend gewürdigt: „Ist sie (die Seele) in orphischen Weihen und orphischem Leben rein und aller Flecken ledig geworden, so wird sie, von Wiedergeburt befreit, aus dem Kreise des Werdens und Vergehens ausscheiden. Die ‚Reinigung‘ wird zur endlichen Erlösung.“ Den inneren Widerspruch zwischen omophagischem Kultmahl und orphischem Leben hat man von jeher empfunden. So glaubt ihn R. Eisler *Orpheus the fisher*, London 1921, 15 ff. in der Weise zu lösen, daß erst mit dem Übergang seiner Bekenner vom Jagen und Tiertöten zum Tierhüten und -züchten Orpheus, ihr religiöser Exponent, aus dem wilden Jäger zum guten Hirten geworden sei.¹ In ähnlicher Weise sucht Eisler, Orphisch-dionysische Mysteringedanken in der christlichen Antike, 1925, 343 aus einem Bericht bei Themistios² und aus den Fragmenten der Bassarai des Aischylos³ ein zum orphischen Leben passendes Orpheus-Bild zu rekonstruieren. „Orpheus ist ein Gegner des Dionysos-Kultes ... er verehrt keinen anderen Gott als Apollon-Helios ... auf der einsamen Bergeshöhe. Als Stifter des *ὀρφικὸς βίος* und Prediger der *ἄψυχος βορά* bekämpft er — wohl durch die Lehre von der Seelenwanderung, die er mit dem bei dem Befreiungsversuch der Eurydike in der Unterwelt Gesehenen begründen kann — die blutrünstige bakchische Omophagie der Mänaden als Kannibalismus⁴; statt der Jagd auf lebende Tiere lehrt er die Menschen den Ackerbau und die Obstzucht, damit

daß die Annahme eines jüdisch-christlichen Verfassers nicht nötig ist, sondern der Autor mindestens ebenso gut unter den Vertretern der kynisch-stoischen Diatribe gesucht werden kann. Vgl. Schmid-Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.* II 1⁶, 624. Endlich vergleiche man das noch nicht genügend erklärte *ὁμοφάγιον* der milesischen Inschrift bei Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 372 Anm. 2,

¹ Die gleiche Auffassung vertritt Eisler in den „Orphisch-dionys. Mysteringedanken in der christlichen Antike“, 1925, (Vorträge d. Bibl. Warburg 1922 bis 1923) 350.

² S. oben S. 77 f.

³ Fr. 23—25 Nauck².

⁴ Wenn Eisler aaO. 353 auf Grund von Ovid *Met.* X 73: *Septem tamen ille diebus | squalidus in ripa Cereris sine munere sedit* und Vergil *Georg.* IV 507 behauptet, daß Orpheus, auf die Oberwelt zurückgekehrt, der Askese des Fastens sich ergebe, so handelt es sich in der Ovid-Stelle um ein einmaliges siebentätiges Fasten zum Zeichen der Trauer, wie es z. B. auch von Demeter nach dem Verlust ihrer Tochter berichtet wird. Vgl. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern* RGVV XXI 1, 1929, 79. Über das Trauerfasten im allgemeinen vgl. ebenda S. 25 ff.; ferner oben S. 5 f. An der Vergil-Stelle ist nur davon die Rede, daß Orpheus sieben Monate geweint, nicht aber gefastet habe.

sie sich tierischer Nahrungsmittel enthalten und so das Bestialische aus ihren eigenen Seelen ausscheiden können. Auch den Göttern selbst befiehlt er nur unblutige Spenden, Bildopfer, Brote in Tiergestalt u. dgl. darzubringen. Sogar die Tiere besänftigt er durch seine Zauberlieder und bekehrt auch sie zur Pflanzenkost.“¹ Man wird zugestehen, daß diese Vermutungen Eislers — denn nur um solche handelt es sich — einleuchten und den oben gekennzeichneten Widerspruch zu lösen geeignet sind. Wir wollen diese Aufstellungen noch ergänzen durch die Ansicht, die bereits Erwin Rohde in seiner *Psyche* geäußert hat. Rohde sieht keinen Grund, der Annahme auszuweichen, daß die Vorstellung von der Seelenwanderung „eine der Glaubenslehren war, die mit dem Dionysos-Kult die Orphiker aus Thrakien übernommen haben“ (II 135). Auch die Sage von den Leiden des Dionysos-Zagreus wurzelt nach Rohde (II 118) in alt-thrakisch rohem Opferbrauch.² Endlich fehlt es nach diesem Forscher (II 133) in dem, was uns von thrakischer Religionsübung berichtet wird, auch nicht an Spuren einer asketischen Lebensrichtung.³ Es finden sich also bei den Thrakern in der Tat die Elemente der orphischen Mysterien und des von ihnen eröffneten *Ὀρφικὸς βίος* vor. Daß die Lehren der Orphiker bei den Thrakern ihren Ursprung hatten, wird überdies von Poseidonios (vgl. Strabo X 470) bestätigt.⁴ Vielleicht darf man an die Möglichkeit denken, daß ein Thraker namens Orpheus unter seinen Volks-

¹ Für diesen letzteren Zug beruft sich Eisler auf das Orpheusmosaik im Museum von Rouen (S. Reinach, *Répertoire de peintures grecques et romaines*, Paris 1922, 200 nr. 5), bei Eisler S. 26, Abb. 16, wo Löwe und Löwin pflanzenfressend wie das Lamm dargestellt sind.

² Daß auch die orphischen *δρῦα* die Zerreißung des Stiers nach alt-thrakischem Gebrauch kannten, läßt sich nach Rohde II 118, 2 vielleicht daraus schließen, daß den Orpheus selbst in der Sage Zerreißung durch die (thrakischen) Mänaden trifft.

³ Rohde verweist hier vor allem S. 133, 1 auf das Zeugnis des Poseidonios über den Vegetarismus der thrakischen Mysier (nach Strabo VII 296). Siehe oben S. 29f. Ihm folgt R. Eisler aaO. 351. Auch an den oben (S. 28) angeführten Bericht des Ephoros von Kyme (bei Strabo VII 302) könnte man vergleichsweise erinnern, nach dem die Lebensweise der übrigen Skythen sowohl wie der Sauromaten ungleich ist. Denn die einen seien so roh, daß sie selbst Menschen verzehrten, die anderen aber enthielten sich sogar der übrigen Lebewesen.

⁴ *Τούτοις* (= Dionysos, Kybele, Sabazios) *δ' εἶπε καὶ τὰ παρὰ τοῖς Θραξὶ τὰ τε Κοτύια καὶ τὰ Βενδιόεια, παρ' οἷς καὶ τὰ Ὀρφικὰ τὴν καταρχὴν ἔσχε*. Vgl. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 203f.

genossen als Heros der Zivilisation¹ auftrat und eine Sekte von Vegetariern gründete? Die Aufnahme der an den Genuß von Tierfleisch, ja sogar an Kannibalismus gewöhnten Thraker erfolgte durch ein einmaliges omophagisches Kultmahl, dem sich dann eine lebenslänglicher radikale Enthaltung von aller Tiernahrung anschloß.

Die vorstehenden Darlegungen, die sich im wesentlichen auf Erwin Rohde stützen und nur einen Erklärungsversuch für die Entstehung des orphischen Vegetarismus darstellen, möchte ich auch nach Wilamowitz' abweichender Ansicht, wie er sie im „Glaube der Hellenen“ äußert, aufrechterhalten. An der Tatsache der „orphischen Mysterien“, von denen Wilamowitz nichts wissen will, halte ich fest, wie oben (S. 87, Anm. 1) erwähnt. Ebenso scheint mir die Verbindung des Orpheus mit der Dionysos-Religion nicht aufgegeben werden zu müssen (gegen Wilamowitz II 193).² Damit ist zugleich gesagt, daß Orpheus nicht nur als Sänger und Dichter, wie Wilamowitz (II 195) will, sondern auch als Religionsstifter zu werten ist. Was endlich Wilamowitz' im allgemeinen anerkannte Ansicht betrifft, Dionysos' Heimat sei bei den asiatischen Thrakern, also den Phrygern, zu suchen (II 60 ff.), so werden meine Aufstellungen durch sie nicht wesentlich getroffen. Denn, wie vor allem Eduard Meyer gezeigt hat (Gesch. d. Alt. I 2, 1926, S. 690 f.), besteht zwischen den Thrakern und Phrygern enge Verwandtschaft (vgl. als Hauptbelegstellen: Herodot VI 45, VII 73, Strabo XII 8, 3 p. 572). Bestätigt wird die antike Überlieferung über die thrakischen Phryger durch die Betrachtung der phrygischen und thrakischen Kulturreste.³ Daß demnach Orpheus unter den europäischen Thrakern wirkte und dabei in seinen Anschauungen über Dionysos von den asiatischen Thrakern beeinflußt wurde⁴, diese beiden Vorstellungen lassen sich sehr wohl miteinander vereinigen.

¹ Über diese kulturelle Mission im Wirken des Orpheus vgl. oben S. 77 f.

² Vgl. O. Gruppe in Roschers mythol. Lexikon III 1 Sp. 1110 ff. und neuerdings wieder W. Rathmann, Quaestiones Pythagoraeae, Orphicae, Empedocleae, Diss. Hal. 1933, 81 (s. oben S. 90) und S. 61 Anm. 27: die Erwähnung der *Βακχικά* bei Herodot II 81, die mit Fleischenthaltung nichts zu tun haben, beruht auf ihrem inneren Zusammenhange mit den *Ὀρφικά*.

³ Vgl. vor allem A. Körte, Kleinasiatische Studien IV, Athen. Mitteil. XXIV (1899) 43 und G. und A. Körte, Gordion, Ergebnisse der Ausgrabung im Jahre 1900 (Jahrb. d. Archäol. Instituts, Ergänzungsheft V) Berlin 1904, 2.

⁴ Über den Phryger Midas als Schüler des Orpheus (Justin. XI 7, 14; Conon Narrat. 1; Ovid Met. XI 92 f.) vgl. G. und A. Körte, Gordion aaO. 12 u. 15.

Kapitel 10

Pythagoras und die Pythagoreer

Wir haben den *ῥηγινὸς βίος* in seinen wichtigsten Zügen darzulegen versucht. Jetzt wenden wir uns einer anderen Lebensform ähnlicher Art zu: dem *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* (Plato *Resp.* 600B). Das Wesen dieser nach Pythagoras benannten Lebensweise hat Strathmann im 1. Bande seiner frühchristlichen Askese S. 305f. (vgl. S. 298 Anm. 10) näher geschildert. Unsere Aufgabe wird es sein, bei den drei Hauptquellen, den Pythagoras-Viten des Porphyrios, des Jamblichos¹ und des Diogenes Laertius die Ansichten der antiken Gewährsmänner nach Möglichkeit herauszustellen² und daneben auch die übrigen Nachrichten aus der antiken Literatur, wie Porphyrios *De abstinentia*, Plutarchos, Athenaios, Diodor, Gellius u. a. zu verwerten.

a) Überlieferung über das pythagoreische Fleischverbot

1. Die feuerlose Kost und Opferart

Zunächst werden wir die Überlieferung über das Fleischverbot des Pythagoras als das Hauptstück seiner Askese zu prüfen haben. Da schillern die verschiedensten Ansichten nebeneinander. Als radikalste Form erscheint die feuerlose Kost, verbunden mit Wasser als einzigem Getränk (*ἀπύρροις σιτοῖς χρῆσθαι καὶ ὕδροποσίαις*), zu der Pythagoras nach Diodor X 7 (rec. Vogel

¹ Porphyrios' Werk hat den Titel *Πυθαγόρου βίος* und ist mehr historischer Art; Jamblichos' Werk, *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου* betitelt, ist mehr von einer idealisierenden Absicht beherrscht (vgl. Bickel, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. Jg. XIX (1916) 459 A.).

² Hierzu ist die Vita Pythagorae des Porphyrios in der Ausgabe des Porphyrios *Opuscula sel.* von Nauck, Lips. 1886, Jamblichos *De vita Pythagorica* in der Ausgabe des gleichen Forschers, Petersb. 1884 und die Pythagoras-Vita bei Diog. Laert. in der höchst wertvollen Sonderausgabe von A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce, édition critique avec introduction et commentaire*, Bruxelles 1922 (= Académie royale de Belgique, classe des lettres etc. mémoires, II. série, T. XVII fasc. 2) benutzt worden. Ferner sind die beiden quellenanalytischen Untersuchungen von G. Bertermann *De Jamblichi vitae Pythagoricae fontibus*, Königsberger Diss. 1913 und H. Jäger, *Die Quellen des Porphyrios in seiner Pythagoras-Biographie*, Zürcher Diss., Chur 1919, herangezogen worden. Über die literarischen Pythagoras-Biographien ist endlich die grundlegende Anmerkung in W. Schmid's Geschichte der griechischen Literatur I 1 (1929) 733, 3 und 734 zu vergleichen.

Bd. II 198f.) — die antike Quelle ist wahrscheinlich Timaios¹ — viele überredete. Auch bei Diog. Laert. VIII 13 ist — wohl im Anschluß an Timaios — davon die Rede, daß Pythagoras die Menschen an ungekochte Nahrung (*ἄπυρα*) und einfaches Wasser (*λιτὸν ὕδωρ*) gewöhnen wollte. Indessen liegt die Vermutung nahe, daß diese feuerlose Lebensweise, die für Pythagoras nur an wenigen Stellen bezeugt ist, von den Kynikern, bei denen sie mehrfach überliefert und näher begründet wird, auf den Weisen von Samos übertragen wurde.

Eine weitere Nachricht, die nur bei Porphyrr. *Vita P.* § 34 überliefert ist und auf den Romanschreiber Antonius Diogenes (1. Jhdt n. Chr.) zurückgeht², mag hier angeschlossen werden: Pythagoras bediente sich meistens, so oft er sich in den Heiligtümern der Götter einschließen wollte, hunger- und durststillender Nahrungsmittel (*ἄλλιοι καὶ ἄδιψοι τροφαί*). Die ersteren hätten aus einer Mischung verschiedener Vegetabilien — auch Asphodelostengel und Malvenblätter befinden sich darunter — mit Honig, die letzteren aus einer Mischung anderer Pflanzenstoffe mit Milch bestanden. Dieses Mittel habe Herakles von Demeter erfahren, als er in das wasserlose Libyen gesandt wurde. Hierdurch habe Pythagoras' Körper stets seine gleichmäßige Verfassung, seine Seele den gleichen Gemütszustand bewahrt. Es handelt sich hier offenkundig um die Übertragung eines Motivs, das sich zuerst bei Epimenides findet, auf Pythagoras.³ Die für diesen sonst bezeugte Enthaltung von der Malve⁴ wird hier stillschweigend abgelehnt.

Der feuerlosen Diät entspricht die feuerlose Opferart (*ἄνευ πυρός*), von der bei Diog. Laert. an derselben Stelle die Rede ist. Auf solche Züge eines „kynischen Pythagoras“ besonders „in den Fragmenten des X. Buches des stoisierenden Diodor“ hat vor allem K. Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates* II 1, (1901) 208ff. hingewiesen. Indessen scheint mir Joels Deutung (S. 213) von Diodor X 7, 1f., der kynische Pythagoras empfehle es, „rohes Fleisch zu essen“ (*ἀπύροις σπιείοις χρῆσθαι*)

¹ Als Quelle für die Fragmente über die pythagoreische Schule bei Diodor X dürfte nach Joh. Mewaldt wohl Timaios anzunehmen sein, der seinerseits den Aristoxenos benützt, aber aus eigenen Beobachtungen umgestaltet hat.

² Vgl. H. Jäger aaO. 70.

³ Über die hunger- und durststillende Nahrung des Epimenides, die aus Asphodelos und Malve bestand, vgl. oben S. 81 und Anm. 4.

⁴ Vgl. hierzu unten S. 108.

wie der Kyniker Diogenes (nach Diog. Laert. VI 31. 34. 37), sicher unrichtig. *ἄπυρα σίτια* bedeutet nur ungekochte, d. h. rohe Kost (vgl. Plutarch *Gloria Athen.* c. 6 p. 349 A). Man kann an die rohen Gemüse (*λάχανα ὠμά*) erinnern, von denen Pythagoras nach der Tradition des Aristoxenos (Jamblich *Vita P.* § 98) gelebt haben soll.

2. Die völlige Enthaltung von Beseeltem in der Nahrung und beim Opfer

Die weitaus gebräuchlichste Ansicht, die von zahlreichen und bedeutenden antiken Autoren vertreten wird, ist die, daß Pythagoras sich des Beseelten völlig enthalten habe. Diese Ansicht begegnet zuerst bei dem großen Mathematiker und Astronomen Eudoxos von Knidos (408/6—358/56) im 7. Buche seiner Erdumwanderung (bei Porphy. *Vita P.* § 7). Nach dieser Überlieferung flieht Pythagoras Mord und Mörder, enthält sich des Fleisches aller beseelten Wesen, ja, er findet es sogar unvereinbar mit seinen Lebensanschauungen, mit Köchen (= Metzgern) und Jägern zu verkehren.¹ Diese Auffassung dürfen wir auch bei dem bekannten Literaten und Philosophen Herakleides Pontikos (388—315) voraussetzen, da höchst wahrscheinlich er es ist, der bei Porphy. *De abst.* I 15 von der ungesunden Meinung des Pythagoras (nämlich dem Abstinenzgebot) redet und gegen sie polemisiert.² Ferner läßt sich hier ein indirektes Zeugnis des Aristoteles anführen. Denn wenn dieser bei Jamblich *Vita P.* § 85 es als pythagoreische Lehre überliefert, daß die, denen das Essen (von Beseeltem) überhaupt gestattet ist, nur von den opferbaren Tieren essen dürfen, so ist darin implicite enthalten, daß einer strengeren Gruppe, für die natürlich das Beispiel des Meisters maßgebend war, jeder Fleischgenuß untersagt war. Auch von Onesikritos, dem Steuermann Alexanders des Großen, wird die gleiche Ansicht über Pythagoras vertreten. Bei Strabo XV 716 berichtet Onesikritos bei der Schilderung der indischen Expedition: „Mandanis habe gefragt, ob auch bei den Griechen solche Grundsätze (= Askese!) aufgestellt würden. Er (= O.) aber habe gesagt, daß auch Pythagoras solches lehre und

¹ Vgl. auch Aristoxenos bei Jamblich § 100: „Er (sc. Pythagoras) billigte nicht, sich mit der Jagd abzugeben und einen derartigen Sport zu üben.“

² Dies ist möglicherweise in der Schrift *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (Diog. L. V 88) geschehen.

die Enthaltung von Beseeltem gebiete, ebenso Sokrates und Diogenes, den er selbst noch gehört habe.“¹ An der pythagoreischen Abstinenz hier zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Wenn ferner von einem anderen Zeitgenossen Alexanders des Großen, dem pythagoreischen Arzte Androkydes, bei Clemens Al. *Strom.* VII 33, Bd. III, S. 26, 5 Stähl. das bekannte Diktum überliefert wird: „Wein und Fleischgenuß macht den Körper zwar stark, die Seele aber träger“, so werden wir auch hierin einen Niederschlag des pythagoreischen Enthaltensamkeitgebotes erblicken dürfen. Klarer ist uns die Meinung des Androkydes bei Jamblich überliefert.² § 107 f. heißt es von Pythagoras: „Im besonderen aber entzog er den am meisten der Theorie Beflissenen (*θεωρητικώτατοι*) und möglichst Vortrefflichen unter den Philosophen ein für allemal die überflüssigen und ungerechten Nahrungsmittel, indem er verlangte, weder jemals etwas Beseeltes zu essen noch überhaupt Wein zu trinken, noch Tiere den Göttern zu opfern, noch sie im geringsten zu schädigen, vielmehr die ihnen schuldige Gerechtigkeit aufs sorgsamste zu beobachten. Und er selbst lebte so, indem er sich der Tiernahrung enthielt, die unblutigen Altäre verehrte und bestrebt war, daß auch andere die mit uns gleichgearteten Tiere (*τὰ ὁμοφυῆ πρὸς ἡμᾶς ζῷα*) nicht vernichten sollten. . . . Ferner befahl er auch den Gesetzgebern unter den Politikern, sich des Beseelten zu enthalten. Denn, da sie in hohem Grade gerecht handeln wollten, durften sie natürlich keinem der verwandten Tiere (*τὰ συγγενῆ ζῷα*) unrecht tun. Denn wie hätten sie wohl die anderen zu rechtem Handeln überredet, wenn sie selbst der Habsucht überführt würden? Gegen Verwandte aber richtet sich die Ausnutzung der Tiere³, die doch wegen der Gemeinsamkeit des Lebens und derselben Elemente und der hieraus sich ergebenden Mischung gleichsam durch Bruderschaft (*ἀδελφότης*) mit uns verbunden sind.“ Auch der Historiker Timaios (c. 346—260 v. Chr.) kennt das pythagoreische Gebot der Tier-

¹ Wie es mit der Abstinenz des Sokrates und Diogenes sich verhält, wird später untersucht werden.

² Die Ansichten des Androkydes über Pythagoras werden in seiner Schrift über pythagoreische Symbole (*Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων*, Jamblich *Vita P.* § 145) gestanden haben.

³ Ich lese mit U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1929, philos.-histor. Kl., S. 647, 1: *Συγγενικῇ δ' ἡ τῶν ζώων μετοχή, ἀπερ καί.*

schonung in strenger Form. Bei Jamblich § 168f. heißt es von Pythagoras: „Da er die Vertraulichkeit (*οἰκείωσις*) den Menschen von weither einpflanzen wollte, verband er sie auch mit den verwandten Tieren (*τὰ δμογενῇ ζῶα*)¹, indem er ihnen befahl, diese für vertraut (*οἰκεία*) und befreundet (*φίλα*) zu halten, so daß man keinem von ihnen Unrecht tun oder es töten und verzehren dürfe. Wer demnach die Menschen auch mit den Tieren, weil sie aus denselben Elementen wie wir bestehen und an dem gemeinsameren Leben mit uns teilhaben, vertraut macht, wieviel mehr begründete der die Vertraulichkeit zu denen, die an einer gleichartigen vernünftigen Seele teilhaben? Von dieser Vertraulichkeit aus führte er auch die Gerechtigkeit ein, die von dem wichtigsten Prinzip abgeleitet wird.“ Begründet wird dieses Gebot also wie bei Androkydes durch die physiologische Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier (§ 169).² Auch bei Jamblich § 68 (= § 225)³ bezeugt Timaios, daß von den Pythagoreern Enthaltung von allem Beseelten (*ἐμψύχων ἀποχή πάντων*) und außerdem von bestimmten Speisen geübt wurde. Der gleichen Überlieferung begegnen wir bei dem berühmten Dichter und Gelehrten Kallimachos (etwa 310—240 v. Chr.) in einigen bei Diodor X 6, 4 (rec. Vogel II 198 = Schneider II fr. 83a)⁴ überlieferten Versen: „Der Phryger Euphorbos — eine frühere Erscheinungsform des Pythagoras und hier geradezu mit ihm gleichgesetzt⁵ — ... lehrte, sich des Beseelten fastend zu enthalten (*νηστεύειν τῶν ἐμπνεόντων*). Die aber gehorchten nicht alle.“

Ferner sind verschiedene Zeugnisse von attischen Dichtern der mittleren Komödie (4. Jhdt. v. Chr.) in diesem Zusammenhange zu beachten.⁶ Freilich beziehen sie sich nur selten auf Pytha-

¹ Der früheste Zeuge für die Lehre des Pythagoras, daß man alles Lebende, was entsteht, für verwandt (*δμογενῇ*) halten müsse, ist Dikaiarchos (Porph. *Vita P.* § 19). Auch bei Porph. *De abst.* III 26, 222, 5f. heißt es, daß die Tiere nach Pythagoras dieselbe Seele (wie die Menschen) erlangt haben (*ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληγότα*). In ähnlicher Weise vertritt Porph. *De abst.* III 1, 187, 14 ff. die pythagoreische Ansicht von der Vernünftigkeit und damit Rechtsfähigkeit der Tiere.

² Ähnliche Gedanken äußert Timaios auch bei Jamblich § 69.

³ Zu der Übereinstimmung beider Paragraphen vgl. Bertermann 73.

⁴ Vgl. Pap. Oxyrh. 1011 v. 124, 126 f. = *Callimachi fragmenta* ed. Pfeiffer 44 f.

⁵ Vgl. Höfer bei Pauly-Wiss. VI Sp. 1173 in dem Art. Euphorbos.

⁶ Die meisten dieser Zeugnisse sind abgedruckt bei Diels, Vorsokr. I 14, (1922) 373 f. und S. XLV (Nachtrag) und besprochen von Zeller, Philosophie der Griechen III 2⁵ (1923) 92 ff. sowie von A. Weiher, Philosophen und Philosophenspott, Münch. Diss. 1914, 55 ff.

goras selbst, vielmehr fast durchweg auf eine Gruppe seiner Anhänger, die sog. Pythagoristen. Es waren dies außerhalb der Schule stehende Nacheiferer (*ἔξωθεν ζηλωταί*)¹, die eine bescheidene und kümmerliche Lebensweise (*περισταλμένη καὶ αὐχμηρὰ διαίτα*) führten.² Bei diesen Pythagoristen wird von den Komödiendichtern die Fleiscenthaltung immer wieder hervorgehoben. So charakterisiert Antiphanes in seinem „Lederbeutel“ (*Κόρυκος* bei Athenaios IV 161 A = fr. 135 Kock) einen solchen Pythagoristen folgendermaßen: „Wie ein Pythagorist ißt er nichts Beseeltes (*ἔμψυχον οὐδέν*), sondern verzehrt von dem höchstens für einen Obolos käuflichen Gerstenbrot einen geschwärtzten Teil.“ Ferner sagt er in den „Denkmälern“ (*Μνήματα*) (bei Athen. aaO. = fr. 160 Kock): „Einige unglückliche Pythagoristen (Pythagoriker ist überliefert) aßen gerade in der Schlucht eine Art Spinat³ und Schlechtes der Art, indem sie es in den Lederbeutel sammelten.“ Und einen Geizhals schildert Antiphanes in der Neottis (bei Athen. III 108 E = fr. 168 K.) in der Weise, daß er von ihm sagt, er habe keinerlei Speisen außer Thymian in sein Haus eingelassen, nicht einmal von denen, die der selige Pythagoras genoß. Allerdings nahmen es diese pythagoreischen Hungerleider mit ihrer Askese, wie es scheint, vielfach nicht Ernst. Sie machten aus der Not eine Tugend. Dies zeigen die Verse des Antiphanes aus einem unbestimmten Stücke (bei Athen. II 60 C = fr. 226 K.): „Das Mahl ist Gerstenbrot, verpallisadiert mit ausgemahlenen Hülsen, zur Billigkeit gerüstet, und nur eine einzige Zwiebel und kleine Schüsseln, eine Distel oder ein Pilz oder anderes Unselige der Art, was uns Unseligen der Ort gewährt. So ist unsere Lebensweise, ohne Fieber (*ἀπύρετος*) und ohne Hitze (*φλέγμ' οὐκ ἔχων*).“ Darauf erwidert der Gesprächspartner: „Niemand ißt Thymian, wenn Fleisch da ist, auch nicht diejenigen, die Pythagoristen zu sein scheinen.“

¹ Vgl. Photios 438 b Bekker.

² Vgl. Schol. zu Theokrit XIV 5 S. 295 Wendel; beide Stellen bei Weiher aaO. 56. Freilich wird die Bezeichnung *Πυθαγοριστής* von den Dichtern nicht streng durchgeführt; daneben gebrauchen sie auch die Benennungen *Πυθαγορικός*, *Πυθαγόρειος* und *Πυθαγορίζων* in gleichem Sinne. Vgl. Näheres bei Weiher 56 f. Ferner Hippolyt. *Refut. omn. haer.* I c. 2, 17 (= Diels *Doxogr. Graeci* 558 Z. 6f.): *Οἱ μὲν οὖν ἐσωτερικοὶ ἐκαλοῦντο Πυθαγόρειοι, οἱ δὲ ἑτεροὶ Πυθαγορισταί.*

³ *Ἄλμα* ist überliefert und wird auch mit Recht von Weiher S. 60 festgehalten. Vgl. die Belegstellen dafür im Lexikon von Liddell-Scott s. v. Die Konjekturen *ἄλμα* von Diels, Vorsokr. S. XLV ist somit entbehrlich.

Ferner lesen wir in den „Tarentinern“ des Alexis (bei Athen. IV 161 B = fr. 220 K.) folgende Schilderung: A.: „Die Pythagoristen essen keine Zukost und durchaus nichts Lebendes (*ἐμψυχον*), auch trinken sie allein keinen Wein.“ B.: „Epicharides jedoch, einer der Pythagoristen, verzehrt Hunde.“ A.: „Ja! Aber nachdem er sie erst getötet hat; denn dann leben sie ja nicht mehr!“ So sehen wir, wie das Enthaltensamkeitsgebot des Pythagoras von den Pythagoristen bisweilen mit sophistischer Begründung umgangen wurde. Dasselbe beweist auch ein anderes Fragment des Alexis aus der *Ἀνθίς* (bei Athen. IX 386 C = fr. 27 K.): „Derjenige, der zuerst sagte: ‚Kein Pythagorist ¹ ißt etwas Lebendes‘, war irgend ein Weiser. Denn ich komme jetzt daher, ohne etwas Lebendes eingekauft zu haben. Ich kaufte große Fische, die tot sind; das Fleisch stammt von einem fetten Widder, der nicht mehr lebt. Denn sonst wäre es nicht möglich! Was weiter? Auch gebratene Leber nahm ich hinzu. Wenn mir jemand nachweist, daß etwas von diesem eine Stimme oder eine Seele hat, so gebe ich zu, Unrecht getan und die Satzung (der Pythagoreer) übertreten zu haben.“ Positiv gibt Alexis — wiederum in den „Tarentinern“ — als tägliche Kost dieser Leute „ein einziges reines Brot für einen jeden und einen Becher Wasser“ an (bei Athen. IV 161 B = fr. 221 K.). Ferner heißt es in Alexis' „Pythagoristin“ (*Πυθαγορίστρια*): A.: „Die Bewirtung besteht aus getrockneten Feigen, Oliventräbern und Käse. Denn dies zu opfern ist bei den Pythagoreern Brauch.“ B.: „Bei Zeus! Das schönste Schlachtopfer, was er nur haben kann.“ ² Weiterhin heißt es: „Man mußte Wenigessen (*μικροσυστία*), Schmutz, Frost, Schweigen, Betrübniß und Ungewaschenheit (*ἀλυσία*) ertragen“ (bei Athen. IV 161 C D = fr. 196 f. K.) Das gleiche Bild erhalten wir auch durch den Dichter Aristophan. Dieser sagt in seinem „Pythagoristen“ (*Πυθαγοριστής* bei Athen. IV 161 E = fr. 9 K.) folgendes: „Bei den Göttern, glauben wir, daß die Pythagoreer der alten Zeit jemals freiwillig so schmutzig waren oder gern raue Kleider trugen? Dies ist keineswegs der Fall, wie mir scheint, sondern sie erfanden aus Zwang, da sie nichts hatten, den schönen Vorwand der Einfachheit und setzten für die Armen nützliche

¹ Es ist eine ansprechende Konjektur von Kock, statt des überlieferten *δὲ σοφιστῆς* vielmehr *Πυθαγοριστῆς* zu lesen.

² Von welcher Person hier die Rede ist, können wir nicht mehr sagen; aus dem Zusammenhang des ganzen Gesprächs wird es sich ergeben haben.

Grenzen fest. Indes, setze ihnen Fische oder Fleisch vor, und ich will zehnmal gehängt sein, wenn sie sich nicht alle Finger danach lecken.“ Ferner redet in dem gleichen Stücke ein unbekannter Sprecher bei Diog. Laert. VIII 38 = fr. 12 f. K.): „Bei seiner Ankunft drunten bei den Toten bot — so sagte er — sich ihm der schöne Anblick dar der Vorzugsstellung der Pythagoristen: sie

als einz'ge nahmen ihre Mahlzeit im Verein
mit Pluton ein, als Frömmste.¹ B.: Traun, ein güt'ger Gott,
der sich zu diesem Schmutzgesindel gern gesellt.

Und in demselben Stücke [heißt es von den Pythagoristen]: Sie
nähren sich

mit Kräutern, stillen auch mit Wasser nur den Durst,
doch Läuse und den Mantel und den starren Schmutz,
wer kann sie noch ertragen von den Jüngern?“

(Übersetzung von O. Apelt.)

Endlich sind hier noch die Verse aus dem Alkmeon des Mnesimachos (bei Diog. L. VIII 37 = fr. 1 K.) anzuführen:

„Wie pythagoristisch opfern wir dem Loxias (= Apollon)!
Beseeltes ist als Nahrung uns durchaus verpönt.“²

Wenn wir die angeführten Komikerzeugnisse überblicken, so müssen wir das pythagoreische Gebot der Fleischenthaltung bei den Pythagoristen als feststehend betrachten. Freilich ist ihre Abstinenz vielfach nur durch die Not erzwungen und wird bisweilen auch mit sophistischer Umdeutung übertreten. Gleichwohl läßt sich trotz dieser Veräußerlichung an der zugrundeliegenden Satzung des Pythagoras nicht zweifeln. Und zwar setzt die Praxis der Pythagoristen bei all ihrer Entstellung das ursprüngliche Gebot des Meisters in der Form voraus, daß der Genuß aller tierischen Nahrung untersagt war.

Fahren wir mit der Aufzählung der Zeugnisse für das Abstinenzgebot des Pythagoras fort! Im Anschluß an Poseidonios

¹ Nach O. Kern vielleicht Anspielung auf die athenischen Plutonlectisternien (vgl. Kern, Pauly-Wiss.-Kroll XVI Sp. 1261), an denen sich dann Pythagoristen eifrig beteiligt haben mußten.

² Ähnliche Schilderungen muß auch die „Pythagoristin“ des jüngeren Kratinos (vgl. Diog. L. VIII 37) enthalten haben. In ihr scheint Kratinos sogar vor Pythagoras selbst mit seinem Spott nicht Halt gemacht zu haben, wie uns auch das gleiche von der „Pythagoristin“ des Alexis überliefert wird (vgl. Gellius *Noct. Att.* IV 11 = fr. 199 K.).

sagt Cicero *De rep.* III 11, 19: „Pythagoras und Empedokles erklären es für Recht, daß die Bedingung aller Lebewesen nur eine sei, und verlangen unsühnbare Strafen für die, von denen ein Lebewesen verletzt ist.“ Der gleichen Quelle folgt offenkundig auch Sextus Empiricus *Adv. math.* IX 127, wenn er schreibt: „Die Anhänger des Pythagoras und Empedokles und die übrige Menge der Italier behaupten, daß wir nicht nur miteinander und mit den Göttern, sondern auch mit den unvernünftigen Tieren Gemeinschaft (*κοινωνία*) haben.¹ . . . Deshalb werden wir, indem wir sie töten und uns mit ihrem Fleisch nähren, Unrecht tun und gottlos sein, da wir Verwandte (*συγγενεῖς*) umbringen.“ Auch bei Seneca *Epist.* 108, 18² und bei Ps.-Plutarch *Vita Hom.* 125³ wird das Dogma des Pythagoras in gleicher Weise erklärt. An den erwähnten Stellen, zu denen noch die oben angeführten Zeugnisse bei Jamblich *Vita P.* § 69, 108, 168f. zuzufügen sind, werden wir wohl mit Delatte *Vie de Pythagore* 175 (vgl. 193) den Einfluß des Timaios vermuten dürfen. Er ist — von vereinzelt Nachrichten anderer abgesehen — neben Androkydes der Kronzeuge für das pythagoreische Verbot, Tiere zu töten, sei es zum Opfer, sei es zur Nahrung, ein Verbot, das sich aus der gleichfalls pythagoreischen Lehre von der Verwandtschaft alles Lebenden als notwendige Folge ergab. Auch bei Diog. L. VIII 13 wird Timaios zugrunde liegen. Dort heißt es ohne nähere Quellenangabe: „Habe doch Pythagoras das Töten der Tiere verboten, geschweige denn, daß er den Genuß ihres Fleisches gutgeheißen hätte, da sie doch in bezug auf Seele und Leben mit uns ganz gleichberechtigt wären.“⁴ Ebenfalls von späteren Schriftstellern wird das Abstinenzgebot des Pythagoras in radikaler Form überliefert. So heißt es bei Juvenal (bis c. 130 n. Chr.) *Sat.* XV 173: „*Pythagoras cunctis animalibus abstinuit.*“ Der Scholiast begründet es: „*propter cognationem inter se mundi.*“⁵ Ferner setzt Lukian im „Hahn“ c. 4 und 18 das allgemeine Enthaltungsverbot des Pythagoras

¹ Auch bei Plutarch *De esu carn.* II 3 p. 997 E. heißt es von Pythagoras und Empedokles, daß sie uns gewöhnen, auch gegen andere Gattungen (*γένη*, nach anderer Lesart: *μέρη*) lebender Wesen gerecht zu sein.

² Seneca aaO.: „*Omnium inter omnia cognationem esse.*“

³ Ps.-Plutarch aaO.: *Κοινωνία τοῦ λόγου καὶ συγγένεια τῆς ψυχῆς τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων.*

⁴ Diog. L. aaO.: *Τῶν ζώων κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς.*

⁵ *Scholia in Juvenalem vetustiora coll.* P. Weßner, 1931, 233.

voraus. Ebenso wird es bezeugt von dem Platoniker Celsus (178 n. Chr.) bei Origenes *Contra Celsum* V 41¹ und vorausgesetzt bei Aelian *Hist. an.* IX 10. Auch die Kirchenväter Epiphanius von Salamis (*Adv. haer.* I 1 und III 2, 8) und Hieronymus (*Adv. Jovin.* II 6) überliefern es ohne Einschränkungen.

Auf einen Punkt gilt es bei dem pythagoreischen Abstinenzgebot noch besonders zu achten. Nach der strengsten Auffassung, wie sie in einigen der angeführten Zeugnisse zutage trat, hat Pythagoras' Enthaltung von Tieren auch deren Nichttötung in sich begriffen.² Auch die von Porphyry. *De abst.* I 20 vorgebrachten Gründe gegen die allgemeine Schonung der Tiere, die wir wohl mit Recht dem Herakleides Pontikos zuschreiben dürfen, richten sich, wie es scheint, gegen eine absolute Tierschonung, wie sie Pythagoras verlangt haben muß. Diese ist nur die logische Folge der pythagoreischen Lehre von der Verwandtschaft alles Lebenden, wie sie uns in der Tradition des Dikaiarch, des Androkydes und des Timaios entgegentrat.

Es ist ohne weiteres verständlich, wenn auch die von den Tieren stammenden und den Keim eines lebenden Wesens enthaltenden Eier von den Pythagoreern nicht genossen werden durften.³ Endlich scheint mit dem Verbote, Tiere zu töten, auch das für die Pythagoreer bezeugte Verbot wollener Totenkleider (Herodot II 81) zusammenzuhängen.⁴

¹ Origenes aaO.: *Καὶ πάλιν γε Πυθαγόρας τε καὶ οἱ μαθηταὶ καὶ ἐμψύχων ἀπάντων* (sc. ἀπέχοντα).

² Daß die Schonung der Haustiere von der griechischen Volkssitte gefordert wurde, werden wir später noch sehen.

³ Die beiden einzigen Zeugnisse hierfür, Plutarch *Quaest. conv.* II 3, 1 und Diog. L. VIII 33 stehen bei Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVV IX 1 (Gieß. 1910) 81. Dort ist auch auf die religionsgeschichtliche Erklärung von Nilsson, Das Ei im Totenkult der Alten, Arch. f. Rel.-Wiss. XI (1908) 530 ff. hingewiesen. Für Pythagoras selbst ist die Enthaltung von Eiern nirgends überliefert.

⁴ Daß Pythagoras selbst Kleider und Decken aus Leinen, nicht aus Wolle trug, bezeugt Androkydes (bei Jamblich *Vita P.* § 149). Daß er das gleiche von seinen Anhängern verlangte, bestätigt Aristoxenos (bei Jamblich § 100). Beide Autoren gehen hier auf den *ἱερὸς λόγος* zurück (vgl. Bertermann 34f.). Weitere Zeugnisse für die Ablehnung wollener und den Gebrauch leinener Kleidung bei Pythagoras bringt Wächter aaO. 20: Apuleius *Apol.* 56; Philostrat *Vita Apoll.* VIII 7, 307 und 309 Kayser (vgl. I 32). Demgegenüber hat die auf archäologische Gründe gestützte Bemerkung des Kompilators bei Diog. L. VIII 19: „Pythagoras hatte weiße, reine Kleider und weiße Decken aus Wolle; denn die linnenen waren noch nicht in jene Gegenden gelangt“ nichts zu bedeuten.

Als ein Sonderfall des pythagoreischen Abstinenzgebotes, zu dem, wie die angeführten Stellen zeigten, nach seiner strengen Auffassung die Schonung aller Tiere gehörte, ist die Enthaltung von Fischnahrung zu betrachten. Schon der bei Jamblich § 36, Porphy. § 25 und in Plutarchs *Quaest. conv.* VIII 8, 3 p. 729 E mitgeteilten Geschichte, die auf Timaios zurückgeht, daß Pythagoras Fischern ihren mühsam gewonnenen Fang entriß, um die Tiere ihrem Element zurückzugeben, läßt sich die Abneigung des Philosophen gegen den Genuß von Fischen entnehmen. Plutarch hat in seinen Tischgesprächen VIII 8 die Frage besonders erörtert, warum die Pythagoreer des Fischessens sich enthalten. Diese Tatsache, heißt es dort, gelte nicht nur von den alten Pythagoreern, sondern auch von den zeitgenössischen, die doch in bezug auf Fleischgenuß und Fleischopfer Konzessionen machten¹, von Fischgenuß und Fischopfer jedoch nichts wissen wollten. Unter den Gründen, die hierfür angeführt werden, sei zunächst der des Grammatikers Theon höchst umstritten. Dieser führe die Fischenthaltung des Pythagoras auf ägyptischen Einfluß zurück.² Die Ägypter aber haßten das Meer als ein „Element, das uns nicht verwandt, sondern wesensfremd oder vielmehr der menschlichen Natur feindlich“ sei. Daher hielten sie auch die Tiere des Meeres weder für rein (*καθαρόν* 729 B) noch für genießbar.³ Die Gründe, die nach Plutarchs eigener Meinung der Fischenthaltung der Pythagoreer zugrunde lagen, und die auf eine Übung in der Gerechtigkeit und Besonnenheit hielten, werden wir noch ausführlicher anführen. Das Beste, was über die Fischenthaltung der Pythagoreer geschrieben wurde, stammt von Fr. J. Dölger *IXΘΥΣ* II, 1922, S. 342—358: „Das Fischverbot in den Satzungen der Pythagoreer. Melanuros und Erythrinos.“ Hier ist auch die eben kurz zitierte Plutarchstelle

¹ Dies liegt in der Ausdrucksweise p. 728 E: Ἄλλα μὲν ἔστιν ὅτι μετρίως προσφέρουσιν καὶ τῇ Δία θύειν. Vgl. Athenaios VII 308 C: Οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν μὲν ἄλλων ἐμψύχων μετρίως ἀπιοῦνται, τινὰ δὲ καὶ θύοντες.

² Zur Fischenthaltung der Ägypter vgl. oben S. 34. Über die These, daß Pythagoras in seinem Abstinenzgebot von ägyptischer Priesterweisheit beeinflußt worden sei, werden wir später noch genauer handeln.

³ Man denke auch an das mythologische Diktum der Pythagoreer, daß das Meer eine Träne des Kronos sei (Plutarch *De Isid. et Osir.* c. 32 p. 364 A, vgl. auch Kern *Orphicorum fragm.* fr. 354 p. 343). In diesem Worte will Plutarch oder sein Gewährsmann eine Andeutung der Unreinheit und Fremdartigkeit des Meeres erblicken.

eingehend gewürdigt. Dölger führt aus, wie das ursprünglich wohl allgemeine Fischverbot des Pythagoras im 4. Jhdt. v. Chr. auf einzelne Arten beschränkt wurde, wie die Meerqualle, die Meerbarbe, den Schwarzschnauzfisch und den Rotfisch. Das pythagoreische Verbot der Meerbarbe und des Schwarzschnauzfisches bezog sich vielleicht auf ein Kultgesetz der eleusinischen Mysterien und findet seine Begründung darin, daß die genannten Fische zum Opfer für die Götter des Totenreiches gehörten und darum nicht genossen werden durften. Diese Beziehung zur Unterwelt sieht Dölger auch in der schwarzen Farbe des Schwarzschnauzfisches, in der roten des Rotfisches und der Barbe bestätigt. In späterer Zeit, als man den eigentlichen Sinn der alten Vorschrift nicht mehr verstand, setzte dann eine allegorische Umdeutung ein. Auch für die eleusinischen Mysterien ist ein allgemeines Fischverbot bezeugt von Porphyry. *De abst.* IV 16. „Erst eine spätere Zeit scheint in einer weiter ausgebildeten ethisierenden Auslegung des alten Kultgesetzes eine Beschränkung auf bestimmte Arten gebracht zu haben“ (Dölger 339 f.).¹

Aber nicht nur der Genuß der lebenden Wesen, sondern auch der bestimmter Vegetabilien wurde von Pythagoras verboten. Allgemein bekannt ist sein Bohnenverbot. Aristoteles bezeugt es in seinem Buche *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* (so nach Diels, Vorsokr. I⁴ 357, nicht *Περὶ τῶν κνέμων*), wie Diog. L. VIII 34 berichtet. Auch Herakleides Pontikos hat es gekannt, wie wir bei Johannes Lydus *De mensibus* IV 42 S. 99 Wünsch lesen. Ebenso Androkydes bei Jamblich *Vita P.* § 109. Ferner wird ein Kallimachos-Vers für die pythagoreische Bohnenenthaltung bei Gellius IV 11 angeführt. Dagegen ist die Enthaltung des Pythagoras von der Malve nur selten bezeugt. Bei Jamblich § 109, der hier auf Androkydes zurückgeht, lesen wir: „Er befahl auch der Malve sich zu enthalten, weil sie die erste Botin und Kunderin der Sympathie der Himmlischen an das Irdische sei.“ Auch die Notiz des Aristoteles bei Aelian *Var. hist.* IV 17², daß Pythagoras das Malvenblatt für sehr heilig erklärte, ist hiermit zu verbinden.³

¹ Ziemlich unbestimmt heißt es bei Plutarch *Quaest. conv.* VIII 8, 3 p. 730 D, daß die Enthaltung von Fischen (*ἀποχή ἐχθίων*) einen Teil der Entsühnung (*ἀγνεία*) nicht nur bei Ägyptern und Syrern, sondern auch bei den Griechen ausmache.

² Die Begründung für die hier und im folgenden durchgeführte Zurückführung von Aelian *Var. hist.* IV 17 auf Aristoteles s. unten S. 126 Anm. 1. Vgl. auch Delatte *Vie de Pythagore* S. 230.

³ Ebenso heißt es in der *Vita* des Isidor von Damaskios § 125 (= Photios

Ferner ist uns für Pythagoras die Enthaltung von Wein (*ἀνομία*) durch Androkydes (bei Jamblich § 107) und Timaios (aaO. § 69, 188, 226) überliefert. Sie entspricht der völligen Enthaltung von Beseeltem (*ἐμψύχων ἀποχή πάντων*), wie sie beide Gewährsmänner dem Pythagoras zuschreiben (aaO. § 107, 68 und 187).¹

Wir wollen nunmehr die mit der fleischlosen Nahrungsweise eng verbundene unblutige Opferart des Pythagoras, von der bereits in früher angeführten Zeugnissen die Rede war, im Zusammenhange betrachten und würdigen. Das Fleischessen begegnet uns bei den Griechen bereits in homerischer Zeit als sakrale Mahlzeit, und diese Auffassung hat sich lange behauptet.² Wie stellte sich Pythagoras zu dieser durch die Religion doch sanktionierten Einrichtung? Daß er ihr Konzessionen machte, werden wir im folgenden noch genau betrachten. Hier, wo es gilt, seinen strengen Standpunkt darzulegen, können wir nur darauf hinweisen, daß die *ὁδὸς βίου Ὀμηρική* von dem *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*³ eben grundverschieden ist. Die klare Tradition bei Diog. Laert. und Jamblich geht dahin, das Pythagoras keine Tiere geopfert habe. Die Hauptstelle bei Jamblich, § 150, die auf Androkydes zurückgeht, besagt: Pythagoras opferte den Göttern Weihrauch, Hirse, Opferkuchen, Honigwaben, Myrrhe

ed. Imm. Bekker 344 a 35) von dem Neuplatoniker Proklos, dieser habe, obwohl er krank war, es nicht über sich gewonnen, eine Malve zu essen gemäß dem pythagoreischen Gebot (*κατὰ τὸν Πυθαγόρειον νόμον*).

¹ Die Weinabstinenz des Pythagoras wird auch bei Jamblich § 13 (nach Timaios) überliefert: „Er habe der *οἰνοποσία*, der *κρεωφαγία* und schon vorher der *πολυφαγία* entsagt.“ Auf diese Tradition des Androkydes und Timaios wird es auch zurückgehen, wenn Philostrat *Vita Apoll.* I 8 dem Pythagoras völlige Weinenthaltung zuschreibt, wenn Diog. L. VIII 13 von ihm das Trinken einfachen Wassers (*μὴτὸν ὕδωρ πίνειν*) behauptet und wenn Aristophon im „Pythagoristen“ (bei Diog. L. VIII 38) die Anhänger des Pythagoras ihren Durst nur mit Wasser stillen läßt. Abgeschwächt dagegen ist diese Überlieferung bei Aristoxenos (der ja auch, wie wir noch sehen werden, die Fleischenthaltung des Pythagoras bestreitet), wenn er sowohl von Pythagoras (bei Diog. L. VIII 19) als auch von seinen Schülern (bei Jamblich *Vita P.* § 97) behauptet, daß sie bei Tage keinen Wein genossen, wohl aber bei der gegen Abend stattfindenden Hauptmahlzeit (Jambl. § 98). Auch das von Aristoteles bei Aelian *Var. hist.* IV 17 als pythagoreisch überlieferte Verbot des (öffentlichen) Bades ist dem Aristoxenos unbekannt. Heißt es doch bei Jamblich *Vita P.* § 98: *Μετὰ δὲ τὸν περίπατον λουτρῶ χρήσθαι* sc. *τοὺς Πυθαγορείους*.

² Vgl. Näheres oben S. 13.

³ Diese Ausdrücke nach Platon *Resp.* X 600 A f.

und anderes Räucherwerk, Tiere aber opferte weder er selbst noch einer der theoretischen Philosophen; den anderen aber, den Akusmatikern oder Politikern, war befohlen, Beseeltes selten zu opfern, entweder einen Hahn¹ oder ein Böcklein oder etwas anderes von jungen Tieren, Rinder aber nicht. Ebenso auf Androkydes geht die Nachricht zurück, daß Pythagoras die unblutigen Altäre (Jamblich § 108: ἀναίμακτοι βωμοί) verehrte. Ähnliche Vorschriften wie nach Androkydes gab Pythagoras auch nach Timaios, und zwar in einer Rede, die er in Kroton an die Frauen gehalten haben soll. Als Gegenstände des Opfern werden hier (Jamblich § 54) Opferkuchen, Honigwaben und Weihrauch genannt; dagegen solle man die Gottheit nicht mit Mord und Tod ehren. Wohl mit Recht hält Delatte *Vie de Pythagore* 196 die Notiz bei Diog. L. VIII 22, Pythagoras habe verhindert, den Göttern Schlachtopfer (σφάγια) darzubringen, für eine Entlehnung aus der genannten Rede. Und wenn Diog. L. VIII 22 fortfährt: nur den unblutigen Altar (ἀναίμακτος βωμός) solle man verehren, so nimmt er damit nur das in § 13 Gesagte, das auf Timaios zurückgeht², wieder auf: „Natürlich habe er (Pythagoras) nur den Altar des Apollon Genetor in Delos verehrt, . . . weil auf diesem nur Weizen, Gerste und Opferkuchen dargebracht wurden, ohne Feuer und ohne ein Opfertier (ιερεῖον) zu schlachten, wie Aristoteles in der delischen Staatsverfassung bemerkt“ (fr. 489

¹ Was die Opferung des Hahnes betrifft, so sei bei dieser Gelegenheit zugefügt, daß nach anderer Überlieferung Pythagoras und seine Schüler das Opfer und den Genuß eines weißen Hahnes streng vermieden. Das bezeugt als ältester Gewährsmann Aristoteles bei Diog. Laert. VIII 34 (ἀλεκτρονόμος μὴ ἀπιεσθαι λευκοῦ), bei Jamblich *Vita P.* § 84 (μηδὲ ἀλεκτρονόνα λευκὸν θύειν) und bei Aelian *Var. hist.* IV 17 (προσέταττε . . . Πυθαγόρας . . . ἀπέχεσθαι . . . ἀλεκτρονόμου λευκοῦ). Auch Plutarch *Quaest. conv.* IV 5, 2 p. 670D bezeugt das gleiche: Τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι καὶ ἀλεκτρονόνα λευκὸν σέβεισθαι. Wenn Androkydes bei Jamblich *Protreptikos* 21, 17 p. 107 Pist. allgemein sagt: ἀλεκτρονόνα τρέφε μὲν, μὴ θῦε δέ, so wird man dieses Gebot auch auf den Sonderfall des weißen Hahnes einzuschränken haben. Alle genannten Stellen sind abgedruckt bei Th. Wächter, *Reinheitsvorschr. im griech. Kult.* RGVV IX 1 (1910) 93f. Vgl. auch Delatte *Vie de Pythagore* S. 132 (weitere Belegstellen) und S. 237f. (Erläuterung).

² Das zeigt die Parallelstelle bei Jamblich § 25: „Er (Pythagoras) soll um dieselbe Zeit in Delos bewundert worden sein, als er zu dem sog. unblutigen Altar des Apollon Genetor kam und diesen verehrte.“ Auch Cicero *De nat. deor.* III 36, 88 und Clemens Alex. *Strom.* VII 6, 31 bieten die gleiche Anekdote. Vgl. auch Delatte *Vie de Pythagore* 176f.

Rose).¹ Auch die weitere Bemerkung bei Diog. L. VIII 20, daß Pythagoras nur Lebloses opferte (*θυσίαις . . . ἐχρήτο ἀψύχοις*), geht auf Timaios zurück.²

Hand in Hand mit der Überlieferung der Verwerfung blutiger Opfer geht die Tradition, daß Pythagoras auch die Eingeweideschau verschmäht habe. Bei Diog. L. VIII 20 heißt es von ihm: „Was die Wahrsagekunst (*μαντική*) anlangt, so beschränkte er sich auf Vorzeichen durch Laute oder Vogelflug, am wenigsten ließ er sich auf Wahrzeichen durch Feuer (*διὰ τῶν ἐμπύρων*) ein, ausgenommen den Weihrauch.“ Aëtios V 1, 3 (= Diels *Doxographi Graeci* 415 a 19f.) überliefert die gleiche Ansicht.³ Statt dessen hören wir bei Pythagoras von einer Methode der Wahrsagung durch die Zahlen, einer Methode, die er „für reiner, göttlicher und den himmlischen Göttern verwandter hielt.“⁴

3. Die bedingte Enthaltung von Beseeltem in der Nahrung und beim Opfer

Aber es gibt noch eine andere Tradition, die vor allem auf Aristoxenos zurückgeht, eine Tradition, nach der von dem pythagoreischen Abstinenzgebot nicht mehr viel übrig bleibt.⁵ Nach ihr hat Pythagoras mit Ausnahme gewisser Tiere im allgemeinen den Fleischgenuß seinen Anhängern gestattet. In der Ausführung

¹ Die Verfasserschaft des Aristoteles bezieht sich, wie es scheint, nur auf die Bemerkung über den delischen Altar. Vgl. Delatte aaO. 177.

² Vgl. Delatte aaO. 192f. Das ganze Stück über die Opfer bei Diog. L. VIII 20 hält Delatte für „das Werk eines Kompilators, der den Aristoxenos durch Timaios korrigierte.“

³ Aëtios aaO.: *μόνον τὸ θνῦτικὸν οὐκ ἐγκρίνει*. Vgl. Delatte 192, der auch Parallelstellen aus Jamblich heranzieht (§ 149 = Androkydes: *προσείχε δὲ καὶ γήμους καὶ μαντείας καὶ κληδόσιν καὶ ὅλως πᾶσι τοῖς αὐτομάτοις*, § 150 = ebenfalls Androkydes nach Bertermann: *ἐπέθνε δὲ θεοῖς λίβανον*).

⁴ Jamblich § 93 (Herakleides Pontikos): *Ἀντὶ τῆς διὰ τῶν θνῦσιων ἱεροσκοτίας τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν πρόγνωσιν παρέδωκεν, ἡρνούμενος ταύτην καθαρωτέραν εἶναι καὶ θειοτέραν καὶ τοῖς οὐρανίοις τῶν θεῶν ἀριθμοῖς οικειωτέραν*. Auch ebenda § 147 (Herakleides Pontikos) ist von der Methode *χωρὶς αἵματος καὶ σφαγῆς*, nämlich der *ἀριθμητικῇ ἐπιστήμῃ*, die Rede. Delatte 192 weist auf Beispiele dieser Art der Wahrsagung in den magischen Texten hin.

⁵ Auch die kurze Notiz bei Athenaios X 418E, daß (ein Pythagoreer) Lykon aus Iasos (in Karien) in einem Werke über das pythagoreische Leben (*ἐν τῷ περὶ Πυθαγορείου βίου*) überliefert, Pythagoras habe sich einer mäßigen Lebensweise (*μετρία ἱστορή*) befleißigt, wird man in diese gleiche Tradition einreihen dürfen. Lykon war nach Capelle bei Pauly-Wiss.-Kroll XIII Sp. 2308f. vielleicht ein Zeitgenosse des Aristoteles oder nur wenig jünger.

pythagoreischer Gedanken durch Aristoxenos (bei Jamblich § 200—213) wird der Fleischgenuß (*σαρκοφαγία*) neben der Pflanzennahrung als selbstverständliche Ernährungsart genannt. Es sei schwierig, ausfindig zu machen, welches von den Landtieren, Vögeln und Wassertieren das Menschengeschlecht nicht verzehre (§ 207). Nun werde jede genossene Nahrung die Ursache für einen ganz bestimmten Zustand des Menschen. Deshalb sei es auch ein Zeichen großer Weisheit, zu erkennen, was und wieviel man zur Nahrung verwenden dürfe (§ 208).

Nun könnte ja immerhin Pythagoras die fleischlose Diät zwar selbst geübt haben, sowie er auch nur unblutige Opfer darbrachte. Gleichwohl könnte er in der Frage der Diät dem weiteren Kreise seiner Schüler Konzessionen gemacht haben, wie das Gleiche auch in bezug auf die blutigen Opfer überliefert ist.¹ Eine derartige, auf Androkydes zurückgehende Überliefe-

¹ Zur Ergänzung der oben angeführten Jamblichosstelle (§ 150), die auf Androkydes zurückgeht, mögen hier noch einige weitere Zeugnisse für die Opferpraxis der Pythagoreer angeführt werden. Nach Herakleides Pontikos (bei Porphy. *De abst.* I 26) „behaupten einige, die Pythagoreer hätten gleichfalls Beseeltes genossen (*ἀπιεσθαι τῶν ἐμψύχων*), wenn sie den Göttern opferten“. Und *De abst.* II 28 macht Porphyrios von sich aus den Zusatz: „Infolge dieses Beispiels — vorher war in dem Theophrastosbericht von dem „Altar der Frommen“ in Delos die Rede, auf dem keine Tiere dargebracht und geopfert werden durften — enthielten sich die Pythagoreer überhaupt des Genusses der Tiere (*ζωοφαγία*) während ihres ganzen Lebens. Wenn sie aber an Stelle ihrer selbst irgendein Tier den Göttern als Erstlingsopfer (*εἰς ἀπαρχήν*) darbrachten, so aßen sie nur von diesem, lebten aber im übrigen, ohne Fleisch anzurühren.“ In ähnlicher Weise sagt der Dialogpartner Sulla bei Plutarch *Quaest. conv.* VIII 8, 3 p. 729 C über die (alten) Pythagoriker, daß sie meistens von dem Fleische des Geopferten (*ιερόθυσια*) kosteten, wenn sie den Göttern ihr Erstlingsopfer darbrachten (*ἀπαρξάμενοι τοῖς θεοῖς*). Ferner heißt es in der Pythagoras-Vita des Anonymus bei Photios 438b 26 Bekker von den Anhängern des Pythagoras: Sie enthielten sich des Beseelten und genossen es nur anlässlich von Opfern (*κατὰ καιρὸν μόνον θυσίων ἐγεύοντο*). Vgl. O. Immisch, *Agatharchidea*, Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. X (1919) Nr. 7, S. 50f., nach dem diese Variante der älteren Tradition zugehören kann. Wie in den Kreisen der Pythagoreer die Entstehung des blutigen Opfers erklärt und entschuldigt wurde, zeigt eine Plutarchstelle. *Quaest. conv.* VIII 8, 3 p. 729 F heißt es: „Aus den altertümlichen Ausdrücken und Opfern läßt sich erschließen, daß sie (d. i. die Pythagoreer) nicht nur das Essen, sondern auch das Töten eines unschädlichen Tieres für ein fluchbeladenes und gesetzloses Tun hielten. (Als Subjekt ist hier aus S. 339, 8f. Bern. *οἱ ἄνδρες*, d. i. die Pythagoreer, zu ergänzen.) Durch die hereinbrechende Menge (der Tiere) jedoch in die Enge getrieben, und da ein Orakelspruch aus Delphi, wie man sagt, ihnen befahl, den vernichteten

rung findet sich auch. Bei Jamblich § 109 heißt es: „Den anderen (nämlich außer den gesetzgebenden Politikern, d. i. den Theoretikern, denen völlige Fleischenthaltung befohlen war) [vgl. § 150], erlaubte Pythagoras, gewisse Tiere zu genießen, so weit ihr Leben nicht ganz gereinigt, heilig und philosophisch war. Aber auch für diese bestimmte er eine festgesetzte Zeit der Enthaltung. Denselben gab er das Gebot, kein Herz zu essen, sowie kein Gehirn zu kosten, und hiervon sollten sich alle Pythagoriker enthalten. Denn es gibt Führerstellen und gleichsam Stufen und bestimmte Sitze für das Denken und Leben. . . . Ebenso verbot er den Genuß der Malve, . . . des Schwarzschwanzfisches, der Meerbarbe und der Bohnen.“ Durch diese wichtige Tradition des Androkydes über die Abstufungen des pythagoreischen Abstinenzgebotes erhalten auch einige Nachrichten des Aristoteles über partielle Speisegebote der Pythagoreer erst ihre richtige Erklärung. Sie sind bei Val. Rose in den Aristoteles-Fragmenten Nr. 194 zusammengestellt und finden sich bei Gellius *Noctes Att.* IV 11, Porphy. *Vita P.* § 45 und Diog. Laert. VIII 19. Sie lauten: Gellius IV 11 nach Plutarch: „Aristoteles sagt, die Pythagoreer enthielten sich der Gebärmutter, des Herzens, der Meerqualle und einiger anderer Tiere der Art, bedienten sich aber der übrigen.“ Porphy. *Vita P.* § 45: „Er (Pythagoras) ermahnte auch, anderer Dinge (als der Bohnen) sich zu enthalten, wie z. B. der Gebärmutter, der Meerbarbe, der Meerqualle, beinahe aber auch aller anderen Seetiere.“¹ Diog. Laert. VIII 19: „Vor allen Dingen verbot er das Essen von Rotfischen und Schwarzschwanzfischen; des Herzens und der Bohnen solle man sich strengstens enthalten. Aristoteles sagt, auch der Gebär-

Feldfrüchten zu helfen, begannen sie (Tiere) zu opfern (*καθιερεύειν*). Da sie aber gleichwohl noch Unruhe und Furcht dabei verspürten, nannten sie es „Handeln“ (*ἐρδεύειν*) und „Vollbringen“ (*ῥέζειν*), als ob sie etwas Großes täten, wenn sie ein lebendes Wesen opferten. Und bis heute noch halten sie entschieden darauf, kein Tier zu schlachten, ehe es, mit dem Trankopfer begossen, durch Kopfnicken zustimmt.“ Diese Tradition, die das Töten der Tiere durch die Pythagoreer entschuldigt, könnte gut auf Aristoxenos passen, einmal wegen der bei den Peripatetikern beliebten Methode, aus sprachlichen Indizien kulturgeschichtliche Schlüsse zu ziehen, und ferner, weil nach Aristoxenos (Diog. L. VIII 8 = 21) Pythagoras die meisten seiner ethischen Lehrsätze von der Themistokleia (der Pythia) in Delphi übernahm.

¹ Auch nach H. Jäger aaO. 55 geht die Notiz bei Porphy. *Vita P.* § 45 letzten Endes auf Aristoteles zurück.

mutter und mitunter der Meerbarbe.“ Der Sinn dieser auf das ausdrückliche Gebot des Meisters zurückgeführten Verbote des Genusses einzelner Seetiere und bestimmter Teile von Tieren kann doch nur der sein, daß diese Verbote für den weiteren Kreis der Anhänger gültig waren. Denn auch nach Aristoteles gab es eine andere Gruppe von Pythagoreern, denen jeder Genuß beseelter Wesen verboten war.¹ Ferner ist ein bei Porphyrr. *Vita P.* § 43 überliefertes Zeugnis des jüngeren Anaximander von Milet hier anzuführen.² Dieser lebte unter Artaxerxes Mnemon (405—359 v. Chr.) und schrieb eine Auslegung der pythagoreischen Symbole.³ Auch das hier vorliegende Gebot des Pythagoras, sich bei dem Geopferten gewisser Körperteile zu enthalten, kann sich sehr wohl auf den weiteren Schülerkreis bezogen haben. Es schließt strengere Vorschriften für den Kreis der Theoretiker keineswegs aus. Indessen die klare Überlieferung des Aristoxenos, wie sie uns bei Diog. L. VIII 19, in der Porphyrr.-*Vita* § 34 sowie bei Jamblich § 97f. entgegentritt, besagt, daß auch Pythagoras selbst Fleisch genossen und, wie wir gleich hinzufügen können, auch geopfert habe.⁴ Ebenso sei ihm die Enthaltung von Wein und Bohnen unbekannt gewesen.

Wir wollen diese Tradition jetzt im einzelnen, zunächst im Anschluß an H. Jäger, *Die Quellen des Porphyrios in seiner Pythagoras-Biographie*, S. 44, nachprüfen:

Porph. 34: Das Frühstück bestand aus Honigwaben oder aus Honig.

¹ Dies geht aus dem von Aristoteles bei Jamblich *Vita P.* § 85 (vgl. unten S. 134) überlieferten pythagoreischen Akusma indirekt hervor. Dort heißt es: „Diejenigen, denen das Essen (von Beseeltem) überhaupt gestattet ist, dürfen nur von den opferbaren Tieren essen, sonst aber von keinem anderen Tiere.“ Darin liegt, daß einer anderen Gruppe der Genuß von Tieren nicht gestattet war.

² Das Zeugnis lautet: „Er (Pythagoras) sagte, man solle sich bei dem Geopferten enthalten der Hüfte, der Hoden, der Scham, des Markes, der Füße und des Kopfes.“

³ Die Ansicht, daß Anaximander von Milet die Quelle für Porphyrr. *Vita P.* § 43 (und übrigens auch § 45, den wir oben auf Aristoteles zurückführten,) sei, vertritt Diels, *Vorsokr.* I⁴ (1922) 359f. Aus Anaximander und (unter Benutzung der aristotelischen Akusmata?) schrieb dann nach Diels der Arzt Androklydes (z. Zt. Alexanders d. Gr.) (oder unter seinem Namen ein Pythagoreer der alexandrinischen Zeit) ein Buch über die pythagoreischen Symbole.

⁴ Zu diesen S. 115 A. 1 angeführten Zeugnissen läßt sich eine kurze Notiz bei Athenaios X 418F hinzufügen. Hier heißt es von Pythagoras: οὐκ ἀπείχετο δὲ ἐμψύχων, ὡς Ἀριστοτέλους εἶρηκεν.

Jambl. 97: Als Frühstück genossen sie Brot (= Weizenbrot, ἄρτος) und Honig oder Honigwaben.

Diog. L VIII 19: Er habe sich begnügt mit Honig allein oder mit Honigwaben oder mit Brot (ἄρτος).

Jamblichos und Diog. L. fügen hinzu, daß sie (die Pythagoreer) oder er (Pythagoras selbst) tagsüber keinen Wein tranken. Für die Hauptmahlzeit am Abend (δειπνον) berichten alle drei, daß er Gerstenbrot (μᾶζα) und rohe und gekochte Gemüse genossen habe, dagegen selten Fleisch und noch seltener Fische.¹ Daß hier Aristoxenos vorliegt, wird bestätigt durch ein Zitat bei Athenaios II 47 A: „Die Speise der Pythagoreer bestand aus Brot mit Honig, wie Aristoxenos sagt, weil diejenigen, die immer nur das als Frühstück genießen, niemals krank werden.“ An anderer Stelle (X 419 A) teilt Athenaios mit, daß Pythagoras wenig trank und sehr genügsam lebte, so daß er sich oft nur mit Honig begnügte.²

Wenn in den angeführten Stellen auch von den Pythagoreern die Rede ist, so ist für uns wichtig und neu, daß auch von dem Meister selbst berichtet wird, er habe sich des Fleischgenusses nicht völlig enthalten. Es versteht sich von selbst, daß nach dieser Überlieferung Pythagoras auch blutige Opfer dargebracht und gekostet haben muß. Hier verdient das Zeugnis des Diog. L. VIII 20 Beachtung. Dort heißt es von Pythagoras: „Manche behaupten, er habe nur Hähne³ und Milchböckchen, sog. Zärtlinge,

¹ Genau heißt es bei Diog. L. VIII 19: „Seine Zukost bestand meistens aus gekochten oder rohen Gemüsen, nur ausnahmsweise aus Seefischen.“ Porph. § 34: „Die Hauptmahlzeit bestand aus Hirsebrod oder Gerstenbrod (μᾶζα) und gekochten und rohen Gemüsen, selten aber aus Fleisch von opferbaren Schlachtieren (ιερείων θυσίμων), und zwar auch nicht von jedem Teil.“ Jambl. § 98: „Sie genossen (bei der Hauptmahlzeit) Wein, Gerstenbrod, Weizenbrod (ἄρτος), Zukost und gekochtes und rohes Gemüse. Es wurde aber vorgesetzt das Fleisch von opferbaren Tieren, aus Seefischen bestehende Zukost jedoch genossen sie nur selten.“

² Vgl. auch Eustathios *Comment. ad Homeri Iliad.* 868, 20: Ὡς δὲ καὶ τροφίμων τὸ μέλι, Πυθαγόρας μαρτυρεῖ, ὅς ἐπιτελέστατα διαβιὼς πολλὰκις μέλιτι μόνῳ ἤσκειτο. Auf Grund der letzteren Athenaios- und der Eustathiosstelle glaube ich nicht, daß wir mit Delatte *Vie de Pythagore* 190 die Auffassung bei Diog. L. VIII 19 und Porphy. *Vita P.* 34, daß Pythagoras bald Honig, bald Brod oder nur Honig zum Frühstück genossen habe, zugunsten der anderen auf Aristoxenos zurückgehenden Tradition, daß er Brod und Honig (oder Honigwaben) gegessen habe, korrigieren müssen.

³ Über das pythagoreische Verbot, einen weißen Hahn zu opfern, s. oben S. 110 Anm. 1.

geopfert, aber gar keine Lämmer. Aristoxenos dagegen berichtet, er habe den Genuß aller übrigen Lebewesen erlaubt, nur des Ackerstieres (*βοῦς ἀγορεύς*) und des Widders (*κρίός*) solle man sich enthalten.¹ Das Tendenziöse dieser Tradition² wird ohne weiteres deutlich, wenn man bedenkt, daß Pythagoras mit dem Gebote, des Ackerstieres sich zu enthalten, nur etwas forderte was nach ursprünglichen griechischen Anschauungen allgemein Sitte war und auch zu seiner Zeit sicher noch im Empfinden des Volkes weiterlebte.³ Dies beweist auch die Entstehung und der Hergang des Stieropfers bei den Diospolien (= Buphonien), einem attischen Fest, das Theophrast bei Porphyry. *De abst.* II 29 f. anschaulich schildert: Alle bei der Tötung des Opferstieres Beteiligten werden vor Gericht gestellt, und das Beil wird verurteilt.⁴ „So sehr hielt man es vor alters für Sünde, die dem menschlichen Dasein förderlichen Tiere zu töten“ (Porphyry. II 31). Anderen Quellen folgend berichtet der gleiche Autor *De abst.* II 9 f. summarisch den Anlaß und die Entstehung des Schweine-, Schaf-, Ziegen- und Rindopfers.⁵ Wie hier das Opfer

¹ Vgl. die auch auf Aristoxenos zurückgehende Nachricht bei Porphyry. *Vita P.* § 36: „Die Götter versöhnte er keineswegs mit Beseeltem außer etwa mit Hähnen und den zartesten Ferkeln.“

² Nach Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 190 „ist die Tendenz sonnenklar, der verbreiteten Ansicht zu widersprechen, die sich über die Lebensweise des Propheten lustig machte“.

³ Bereits in einer Fabel des Aisopos, Nr. 95 S. 47 Halm, wird das Schlachten der Pflugstiere als frevelhaft empfunden. Ferner fragt der Dichter Aratos nach denen, „welche zuerst aus dem Erz mißtätige Klingen geschmiedet, Schrecken des Wegs und zuerst Festschmaus sich bereitet vom Pflugstier“ (Phainom. 131 f.). Nach Varro *Rer. rust.* II 5, 3 f. war das Schlachten des Pflugstieres im Altertum bei Todesstrafe verboten. Nach Dio Prus. or. LXIV § 3 (= II 148 Arnim) verbot das Gesetz der Demonassa auf Kypern, den Pflugstier zu töten. Aelian *Var. hist.* V 14 überliefert ein attisches Gesetz, „man dürfe einen Pflugstier und auch einen Stier, der unter dem Joche mit dem Pfluge oder auch mit dem Wagen gearbeitet habe, nicht opfern.“ Ebenfalls nach Aelian *Hist. an.* XII 34 war bei den Phrygern auf die Tötung des Pflugstieres die Todesstrafe gesetzt. Weitere lateinische Zeugnisse vgl. unten Anhang II.

⁴ Vgl. Schömann-Lipsius, *Griech. Altert.* II 528 f. Auch der Fluch der Buzygen gegen den, der den Pflugstier tötet, gehört hierher (vgl. Schömann-Lipsius aaO. II 271).

⁵ Beim Ziegen- und Rindopfer wird eine Schuld der betreffenden Tiere zum Anlaß ihrer Opferung genommen. Auch bei Plutarch *De soll. an.* c. 2 p. 959 D ist von einer Schuld des Stieres oder Schweines die Rede, da diese Tiere von den aufgelegten Opfergaben gefressen hätten. Beim Schweineopfer handelt es sich nach Porphyrios ursprünglich um ein Versehen, während das

der Haustiere erst künstlich erklärt und entschuldigt werden mußte, so war natürlich auch ihre Tötung und ihr Genuß ursprünglich verboten. Aus den angeführten Zeugnissen des Porphyrios geht hervor, daß die Schonung des Ackerstieres, die Aristoxenos dem Pythagoras zuschreibt, nach griechischem Empfinden eigentlich selbstverständlich war.

Zur Vervollständigung dieser Nachrichten sei hier eine Stelle aus Gellius *Noctes Atticae* wiedergegeben. Dieser kritiklose Sammler referiert IV 11 über das pythagoreische Fleisch- und Bohnenverbot vom Standpunkte der freieren Richtung. Sein Kronzeuge ist natürlich Aristoxenos, und zwar dessen Werk über das Leben der Pythagoreer (*Πυθαγορικὸς βίος*). Als Quelle des Aristoxenos wiederum vermutet Gellius dessen Lehrer, den Pythagoreer Xenophilos, sowie einige ältere Leute, die die richtige Tradition aus der Zeit des Pythagoras bewahrten. Das Bohnenverbot (das doch außer Aristoxenos alle anderen Quellen bezeugen) sei nach diesem in der antiken Literatur sehr bewanderten Manne (= Aristoxenos) nicht nur unpythagoreisch, sondern Pythagoras habe kein Gemüse öfter gegessen als Bohnen, da diese Speise den Leib allmählich abführe und erleichtere; außerdem habe er von kleineren Ferkeln und zarteren Böcklein gelebt. Diese Nachrichten tragen den Stempel des Tendenziösen an der Stirn. Eben- sowenig überzeugt es, wenn Gellius sodann — im Anschluß an Aristoxenos oder nach eigener Meinung — für den pythagoreischen Fleischgenuß ein Zeugnis des Komikers Alexis erwähnt, von dem wir oben (S. 103) ein Zeugnis für die Fleischenthaltung der Pythagoreer anführten. Auch was Gellius über das nach einem falsch aufgefaßten Empedoklesvers entstandene pythagoreische Bohnenverbot sagt, hat keine Beweiskraft.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß auch das pythagoreische Verbot, Tiere zu töten, bei Aristoxenos natürlich eingeschränkt wird. Androkydes hatte es (bei Jamblich § 107) so formuliert: man dürfe die Tiere nicht im geringsten schädigen, sondern müsse aufs sorgsamste die ihnen gebührende Gerechtigkeit wahren. Bei Aristoxenos heißt das Gebot (nach Porphyr. *Vita P.* § 39, vgl. Jamblich § 98f. und Diog. L. VIII 23): eine zahme und fruchttragende Pflanze und natürlich erst recht ein dem Menschen harmloses Tier dürfe man weder zugrunde richten noch schädigen.

Schaf erst durch Kopfnicken seine Zustimmung zu seiner Opferung gegeben haben muß, wie es in einem Orakelspruch hieß.

Dieses Gebot ist allerdings allgemeiner als das andere auch von Aristoxenos überlieferte (bei Diog. L. VIII 20), man solle sich nur des Ackerstieres und des Widders enthalten.

Die tendenziöse Überlieferung des Aristoxenos wird noch überboten durch die von Diog. L. VIII 12 mit Berufung auf den Mathematiker Apollodoros berichtete Anekdote, daß Pythagoras eine Hekatombe geopfert habe nach der Entdeckung des Satzes, daß das Quadrat der Hypotenuse im rechtwinkligen Dreieck gleich sei der Summe der Quadrate der Katheten. Die Unglaubwürdigkeit dieser Nachricht geht, abgesehen von dem, was oben über die Schonung des Stieres im allgemeinen und über die Unberührbarkeit des Rindes selbst für die Akusmatiker (nach Androkydes bei Jamblich § 150, vgl. oben S. 110) im besonderen gesagt wurde, auch daraus hervor, daß es bei Diog. L. I 24f. von Thales heißt, er habe zuerst das rechtwinklige Dreieck in einen Kreis (Halbkreis) eingetragen und daraufhin einen Stier geopfert, wie Pamphile berichtet, während andere — darunter der Mathematiker Apollodor — dies dem Pythagoras zuschreiben. Glaublich dagegen erscheint die Meinung der „genaueren“ Quellen, wie sie sich in der Porphyry-Vita § 36 findet, daß Pythagoras nach der Entdeckung des Lehrsatzes ein Rind aus Weizenmehl geopfert habe (*ἐβουθύτησεν . . . στείλινον . . . βοῦν*). Nach Gregor Naz. *Epist.* 198 (= Migne, *Patrol. Graeca* Bd. 37, Sp. 324) war es ein Rind aus Ton, das Pythagoras geopfert haben soll (*πῆλινῳ βοῖ τὴν θυσίαν ἀφωσιώσατο*). Bereits bei Cicero *De nat. deor.* III 36, 88, der übrigens nur von einem Stier redet, findet sich eine Kritik der Überlieferung: „*Sed id quidem non credo, quoniam ille ne Apollini quidem Delio hostiam immolare voluit, ne aram sanguine aspergeret.*“ Mit Recht sieht Delatte *Vie de Pythagore* 173f. in dieser Äußerung den Widerhall der Streitigkeiten innerhalb der pythagoreischen Sekten. Die strengere Richtung, die den Tiermord verabscheute, deutete die Anekdote in vegetarischem Sinne um.¹

Neuerdings hat H. Täger in seiner Göttinger Dissertation 1922, von der ein Auszug im „Sokrates“ 1924, Heft 2, S. 74—77 erschienen ist, über „Aristoxenos als Gewährsmann altpythagoreischer Überlieferung“ gehandelt. Um auf die literarische Seite der Frage einzugehen, so glaubt Täger, gegen die von J. Mewaldt

¹ Neben Delattes ausgezeichnete kritischer Würdigung der Tradition (S. 173f.) vgl. man auch die S. 113 von ihm angegebenen antiken Belegstellen.

in seiner Dissertation¹ geäußerte Ansicht polemisieren zu sollen, nach der bei Aristoxenos die Aussprüche der Pythagoreer (*Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*) von dem Leben der Pythagoreer (*Πυθαγορικὸς βίος*) zu trennen und zwei verschiedene Bücher des Aristoxenos zu unterscheiden sind. An dieser Ansicht hält aber J. Mewaldt, wie ich einer freundlichen Mitteilung von ihm entnehme, fest, indem er außer den in seiner Dissertation angeführten Gründen vor allem geltend macht: „Stobaios bringt mehrfach Exzerpte *Ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων*; das ist doch deutlich ein Titel! Wie soll man sich aber diese Betitelung vorstellen, wenn die *ἀποφάσεις* mit den Pythagoreergeschichten des *Πυθαγορικὸς βίος* zusammen in einem einzigen Werke wechselten, wie Täger (S. 74 unten) es sich vorstellt? Natürlich habe ich mir stets gedacht, daß die beiden Werke sich gegenseitig ergänzten und erhellten; aber konnten sie das nicht tun, auch wenn es zwei getrennte *λόγοι* waren?“ Sachlich ist Täger zuzugeben, daß Aristoxenos für die Ethik der alten Pythagoreer kein zuverlässiger Zeuge ist. Er schilderte die eigentliche pythagoreische Philosophie für sich allein so, wie sie bei den letzten Pythagoreern war. Aus den kurzen Sittensprüchen der Altpythagoreer stellte er durch Erweiterung und philosophische Begründung so etwas wie eine pythagoreische Ethik her. „Schriftliche Quellen standen ihm dafür sicher nicht zu Gebote, wenn ihm auch die mündliche Überlieferung und die praktische Lebensführung der Pythagoreer einiges geboten haben mag.“ Wenn Täger hierbei dem Aristoxenos die Absicht zuschreibt, „die wirklichen Pythagoreer, deren letzte Vertreter seine Freunde waren, von den Pythagoristen zu scheiden, die im 4. Jhdt. in Athen mit ihren mystischen und asketischen Vorschriften ein willkommenes Ziel der Spottlust der attischen Komödie wurden“, so scheint er mir hiermit nicht den Kern der Sache zu treffen. Um vielmehr das in bezug auf die Frage der Fleiscenthaltung gewonnene Ergebnis zusammenzufassen, möchte ich sagen: Der echte Pythagoras war in der Tat von einem asketischen Ideal erfüllt. Dies gilt auch in der Frage der Fleischabstinenz. Doch sah er sich genötigt, den Akusmatikern zunächst wohl beim sakralen Mahle und infolge davon mit gewissen Einschränkungen beim Mahle überhaupt den Fleischgenuß zu gestatten, während er selbst und

¹ *De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica*. Berl. Diss. 1904.

der Kreis der *Θεωρητικώτατοι* in jeder Hinsicht an dem strengen Standpunkte festhielten. Nach dem Tode des Meisters gingen beide Richtungen nebeneinander her. Vor allem wurde Aristoxenos zum Vertreter der freieren Richtung innerhalb des Pythagoreerordens, die er als die echte zu erweisen suchte. Hierbei scheute er sich nicht, die von ihm vertretenen Ansichten fälschlich dem Pythagoras selbst zuzuschreiben und so zu sanktionieren.

Zum Schlusse sei hier eine Geschichte besprochen, die ganz zu dem Stile aristoxenischer Überlieferung passen würde, die jedoch wahrscheinlich auf Herakleides Pontikos zurückgeht. Bei Porphyrr. *De abst.* I 26 heißt es: „Daß es aber nicht gottlos ist, Tiere zu töten und zu genießen, sieht man an Pythagoras selbst. Denn während die Alten den Sportsleuten Milch zu trinken und mit Wasser angefeuchteten Käse zu essen gaben, die Späteren jedoch diese Diät verwarfen und die Athleten mit getrockneten Feigen (*ξηρὰ σῦκα*)¹ ernährten, habe jener zuerst nach Abschaffung der alten Ernährungsweise den sich Übenden Fleisch gegeben und somit ein sehr hervorragendes Mittel zur Gewinnung von Kraft erfunden.“

Diese Geschichte scheint, wie bereits Bernays, Theophrastos über Frömmigkeit S. 142 vermutete, auf Herakleides Pontikos zurückzugehen.² Sie wird ergänzt durch Porphyrr. *Vita P.* § 15, wo es heißt: „Während die anderen Athleten sich noch nach der alten Weise mit Käse (*τυρός*) und Feigen (*σῦκα*) nährten, aß dieser (d. i. der Samier Eurymenes), dem Pythagoras folgend, als erster für jeden Tag zugemessenes Fleisch und verschaffte da-

¹ Daß die Pythagoreer getrocknete Feigen (*ξηράδες*) opferten, sagt Alexis bei Athenaios IV 161 D (s. oben S. 103); vgl. ferner Julian *Epist.* XXIV 390 C.D. Über die religionsgeschichtliche Bedeutung des heiligen Feigenbaumes (*ἱερὰ σῦκη*), des Göttergeschenkes, das die Menschen einem „reineren, heiligeren“ Leben zuführt (Athen. III 74 D, Eustathios z. Odys. 1964, 15 f.), handelt R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken, 1925, 109, 4.

² Ein gewisser Gegensatz dieser Stelle zu der Stelle Porphyrr. *De abst.* I 15, die gleichfalls dem Herakleides Pontikos zuzuweisen ist (vgl. oben S. 99), spricht nicht gegen diese Auffassung. Denn *De abst.* I 15 soll die Unschädlichkeit des Fleischgenusses für Leib und Seele durch die Tatsache, daß die Athleten durch die Kreophagie ihre Körper stärker machen, dargetan und somit das pythagoreische Dogma der Fleiscenthaltung als „ungesund“ erwiesen werden. Das Argument von *De abst.* I 26 jedoch, die Harmlosigkeit des Tiertötens und -essens folge daraus, daß Pythagoras selbst die Fleischkost der Athleten einführte, war dabei als besonders beweiskräftig auf den Schluß der ganzen Darlegung aufgespart worden.

durch seinem Körper Kraft.“ Auch für diese Nachricht werden wir Herakleides Pontikos als Gewährsmann in Anspruch nehmen dürfen.¹

In diesem Zusammenhange ist noch ein weiteres Zeugnis, Diog. L. VIII 12f., hier zu besprechen. Dort heißt es von dem Philosophen Pythagoras: „Er soll auch als erster den Athleten Fleischnahrung zugeführt haben, und zwar zuerst dem Eurymenes, wie Favorinus im III. Buche seiner Denkwürdigkeiten (*Απομνημονεύματα*) berichtet, während sie früher zu ihrer Kräftigung mit getrockneten Feigen (*ισχάδες ξηραί*), weichem Käse (*τυροί ὑγροί*) und auch mit Weizen (*πυροί*) sich nährten, wie derselbe Favorinus im VIII. Buche seiner Vermischten Geschichten (*Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ*) berichtet. Andere aber behaupten, daß ein gewisser Einsalber (*ἀλείπτῃς*) namens Pythagoras diese Ernährungsart aufgebracht habe, nicht dieser (d. i. der Philosoph).² Denn dieser (der Philosoph) habe sogar schon das Töten von Tieren verboten, geschweige denn, daß er den Genuß ihres Fleisches

¹ Auf Herakleides' Gewähr hat nach Bernays aaO. 142 Porphyrios die *De abst.* I 26 gegebene Nachricht auch in sein Leben des Pythagoras § 15 aufgenommen. Statt dessen möchte ich lieber sagen: auf Herakleides Pont. geht Porphyrios oder vielmehr seine Quelle in der *Vita Pyth.* § 15 zurück; den gleichen Herakleides benützte Porphyr. *De abst.* I 26 direkt als Gewährsmann. Denn nach Bidez *Vie de Porphyre* 1913, 34 ist es wahrscheinlich, daß die Pythagoras-Vita des Porphyrios in eine frühere, vorplotinische Periode zu setzen ist, während die Schrift *De abstinentia* einer späteren Lebenszeit des Neuplatonikers angehört.

² Diese Lesart kennt auch Plinius *Hist. nat.* XXIII 7, 121: „*Corpus et vires adiuvant (sc. siccae); ob id antea athletae hoc cibo pascabantur, Pythagoras exercitator primus ad carnes eos transtulit*“. Auch Reisch (bei Pauly-Wiss. I Sp. 2059) vertritt dieselbe Ansicht: „Erst im 5. Jahrhundert soll durch den Aleipten Pythagoras die Fleischkost eingeführt worden sein.“ Nach Rufus Ephes. bei Oreibasios *Coll. med.* I 40 (Bd. I S. 20 ed. Raeder) „können getrocknete Feigen (*ισχάδες*) den Körper genügend ernähren. Die Alten wenigstens gaben den Athleten getrocknete Feigen zu essen. Pythagoras jedoch änderte als erster die Nahrung (*τροφὸς*), indem er dem Samier Eurymenes Fleisch gab.“ Man wird J. Jüthner, Philostratos über Gymnastik, 1909, 268 wohl zustimmen dürfen, wenn er an der Rufusstelle auf Grund der Plinius-Überlieferung ebenfalls an den Aleipten Pythagoras denkt. Wenn man allerdings auf die Erwähnung des Eurymenes den Nachdruck legt, der auch von Favorinus (bei Diog. L. VIII 12 und Porphyr. *Vita P.* § 15) genannt wird, so müßte man auch an der Rufusstelle an den Philosophen Pythagoras denken. Dies tut anscheinend Olck bei Pauly-Wiss. VI Sp. 2135 (Art. „Feige“), der außerdem noch Gargil. Martial. 49 (= S. 194 Rose) und Isidor XVII 7, 17 („*Pythagoras exercitator*“) als Belege anführt.

erlaubt hätte, da sie doch in bezug auf Seele und Leben mit uns ganz gleichberechtigt wären.“ Auch hier werden wir als den Urheber der Tradition, daß der Philosoph Pythagoras die Fleischnahrung der Athleten einführte, wobei wiederum Eurymenes erwähnt wird, den Herakleides Pontikos ansehen dürfen. Er ist der Gewährsmann des Favorinus. Für die andere Überlieferung dagegen, nach der die Neuerung in der Beköstigung der Athleten einem Aleipten Pythagoras zugeschrieben wird, läßt sich u. a. Timaios namhaft machen. Denn diese Überlieferung kennt auch Jamblich *Vita P.* § 25, der hier auf Timaios zurückgeht. Dort heißt es von dem Aleipten Pythagoras: „Er wurde . . . so von den Wissenschaften erfaßt, daß er als einziger von den Samiern zugleich mit Pythagoras auswanderte. Er war mit ihm zwar gleichen Namens, jedoch nicht verwandt, sondern der Sohn des Eratokles. Von diesem sollen auch die Schriften über den Training (*Ἀλειπτικὰ συγγράμματα*) und die den damaligen Athleten gegebene Anweisung herrühren, an Stelle der Feigen (*ἰσχάδες*) der Fleischkost (*κρεάδης τροφή*) sich zu bedienen, wobei diese Neuerung in unschöner Weise auf Pythagoras, den Sohn des Mnesarchos, übertragen wurde.“¹ Zur Vervollständigung sei endlich noch die Überlieferung bei Pausanias VI 7, 10 angeführt. Dort heißt es: „Ein Mann aus Stymphalos namens Dromeus . . . soll auch den Fleischgenuß ersonnen haben.“² Bis dahin aber bestand die Nahrung für die Athleten aus frischem Käse. Von diesem hat Pythagoras (von Rhegion!) ein Bild . . . verfertigt.“

¹ Irrtümlich weist Bertermann 67f. das übersetzte Stück von § 25 dem Herakleides Pontikos zu. Aber Naucks Anmerkung zu dieser Stelle in seiner Ausgabe von Jamblichos' Pythagoras-Vita 19f., auf die sich Bertermann dabei beruft, läßt diesen Schluß nicht zu. Neben den beiden anderen Stellen (Porphy. *Vita P.* § 15 und Diog. L. VIII 12f.) verweist Nauck hier auf Porphy. *De abst.* I 26 und die Ansicht von Bernays, daß die letztere Stelle von Herakleides Pontikos stamme. Wenn aber diese Ansicht richtig ist, d. h. wenn nach Herakleides' Gewähr die Einführung der Fleischkost bei den Athleten dem Philosophen Pythagoras zu verdanken ist, so kann die Jamblichosstelle, nach der diese Neuerung auf den Aleipten Pythagoras zurückzuführen ist, unmöglich auch auf Herakleides Pontikos zurückgehen. Da nun nach Bertermann 67f. Jamblich *Vita P.* § 3—24 größtenteils aus Timaios geflossen ist und auch der Rest von § 25 von ihm stammt, so liegt es nahe, auch das erste Stück von § 25 auf ihn zurückzuführen.

² J. Jüthner, Philostratos über Gymnastik, 1909, 268 setzt diese Einführung nach Pausanias aaO. in das Jahr 484 v. Chr.

Wenn man diese verschiedenen Überlieferungen über die Einführung der Fleischkost betrachtet, so scheint es auf den ersten Blick nicht wahrscheinlich, daß der Philosoph Pythagoras, von dem Timaios vollständige Fleiscenthaltung und Wenigessen überliefert (bei Jamblich *Vita P.* § 68 f., 187 f.), Vorschriften über die Zwangsdiät (*ἀναγκοπαγία*) der Athleten im Sinne des Fleischgenusses gegeben hat. Aber den genauen Angaben über das freundschaftliche Verhältnis des Philosophen Pythagoras zu dem samischen Athleten Eurymenes und zu Pythagoras aus Phlius (Diog. L. VIII 46), dem Sohne des Eratokles, muß doch irgendwie ein tatsächlicher Kern zugrunde liegen. In dieser Ansicht werden wir bestärkt durch eine Nachricht bei Augustin *Epist.* 137 c. 3 (Migne *Patrol. Lat.* 33, Sp. 521), wo es heißt: „*Quod* (d. i. Unsterblichkeit der Seele und zukünftiges Leben nach dem Tode) *apud Graecos olim primus Pherecydes Assyrius*¹ *cum disputasset, Pythagoram Samium illius disputationis novitate permotum ex athleta in philosophum vertit.*“² Der älteste Gewährsmann für diese Tradition ist Eratosthenes, der den Pythagoras aus Samos in der 48. Olympiade (588/5 v. Chr.) als kunstmäßigen Faustkämpfer (*ἐντέχνως πυκτεύσας*) mit langem Haar und in purpurnem Gewande aufgetreten sein läßt und sich zur Stütze seiner Ansicht auf ein Epigramm des Theaitetos beruft (Diog. L. VIII 47).³ Allerdings kann diese Nachricht in der vorliegenden Form schon aus chronologischen Gründen nicht richtig sein. Denn Pythagoras' Blüte wird in die Jahre 532/31, seine Geburt mithin in die Jahre 572/71 gesetzt. Immerhin werden wir diesen Zweig der Überlieferung, nach der der Philosoph Pythagoras in seiner Jugend den Beruf eines Athleten ausübte, für glaubwürdig und für den älteren ansehen dürfen.⁴ In der gleichen Richtung liegt dann die weitere von Herakleides Pontikos bezeugte Nachricht,

¹ Hier ist natürlich Pherekydes von Syros gemeint. Vgl. Diels, Vorsokr. 71 A 5.

² Die Bekehrung vom Faustkämpfer (*πυκτής*) zum Philosophen wird auch für den Stoiker Kleantes von Assos überliefert. Vgl. Diog. L. VII 168.

³ Die übrigen Zeugnisse hierfür finden sich bei Delatte *Vie de Pythagore*, zu Diog. L. VIII 47 zusammengestellt: Synkellos *Chron.* 239 B; Lukian *Gall.* 8; *Vitar. auct.* 2; Jamblich *Vita P.* § 11 und 30. Vgl. ferner Hesychios s. v. *ἐν Σάμῳ πυκτής*, Ps.-Plutarch *Proverb. Alexandr.* 108 (= *Paroemiographi Graeci* ed. Leutsch et Schneidewin I 337), Diogenian IV 58 (= *Paroem. Gr.* I 240), Apostolios VII 31 (= *Paroem. Gr.* II 403).

⁴ Nach Lukian *Gall.* 8 war Pythagoras einst ein Athlet und kämpfte nicht unrühmlich in Olympia.

daß der jugendliche Athlet Pythagoras die Fleischnahrung für sich und seine Berufsgenossen eingeführt habe. Erst die strengere Richtung der Pythagoreer, der wegen ihrer vegetarischen Anschauungen diese Überlieferung unerträglich schien, verfiel auf den Ausweg der Homonymie. Nach ihr war es ein Aleipte Pythagoras, der die Fleischkost der Athleten einführte, nicht der Philosoph Pythagoras.¹ Bei Aristoxenos ist zwar über Pythagoras als Athleten nichts überliefert, wohl aber könnte man die von ihm bezeugte Vorliebe des Philosophen für Gymnastik in diesem Zusammenhange erwähnen. Die Hauptstelle hierüber steht bei Jamblich *Vita P.* § 97. In den §§ 96—100 wird u. a. auch der Tageslauf geschildert, wie ihn Pythagoras seinen Anhängern vorschrieb. „Nach einem solchen Studium (d. i. nach dem Unterricht am frühen Morgen)“, heißt es da, „wandten sie sich zur Körperpflege. Die meisten salbten sich und liefen, ein kleinerer Teil übte sich in Gärten und Hainen im Ringkampf (πάλη), wieder andere warfen Wuchtkolben (ἀλτηροβολία) oder übten ihre Hände (χειρονομία), indem sie sich bemühten, zur Kräftigung ihrer Körper die geeigneten Übungen (γυμνάσια) auszuwählen.“² Diese Schätzung des Sportes, wie sie demnach bei den Pythagoreern nach Aristoxenos geherrscht hat, würde mit der Tradition vom Athletenberuf des jungen Pythagoras wohl im Einklang stehen.

Endlich ist hier an Milon von Kroton zu erinnern, „den berühmtesten Athleten und Schüler des Pythagoras“³, dessen Gattin Myia auch zu den berühmten Pythagoreerinnen gerechnet wird.⁴ In seinem Hause wurden bekanntlich die Pythagoreer verbrannt.⁵ Er war nach Aristoteles ein Vielesser (πολυφάγος)⁶, dessen Nahrung genau gewogen wurde.⁷ Seine Ernährung wird veranschaulicht durch das, was Athenaios X 412 EF über ihn

¹ In dieser Auffassung folge ich Delatte *Vie de Pythagore* 174 f., der mit Recht darauf hinweist, daß diese Namensverdopplung durch die Erwähnung mehrerer Athleten des Namens Pythagoras in den Siegerlisten von Olympia begünstigt wurde.

² Auch bei Jamblich *Vita P.* § 205 empfehlen die Pythagoreer — ebenfalls nach Aristoxenos — zur Beähmung der körperlichen Begierde eine ganz gehörige Leibesübung (σωμασμία), und auch bei der Erziehung der Jugend halten sie Strapazen, körperliche Übungen (γυμνάσια) und Abhärtungen für notwendig.

³ Strabo VI 263: Μίλων, ἐπιφανέστατος μὲν τῶν ἀθλητῶν γεγονώς, δμολητής δὲ Πυθαγόρου. ⁴ Jamblich *Vita P.* § 267 (S. 194, 3 Nauck).

⁵ Aristoxenos bei Jamblich *Vita P.* § 249.

⁶ Aristoteles fr. 520 Rose.

⁷ Aristoteles *Nikom. Ethik* II 6, 1106 b 3.

schreibt: „Milon von Kroton aß, wie Theodoros von Hierapolis in seinem Werke über die Wettkämpfer (Fragm. hist. Graec. ed. Müller IV 513) sagt, 20 Minen Fleisch und ebensoviel Brot und trank 3 Choen Wein. In Olympia aber hob er einen vierjährigen Stier auf seine Schultern, trug ihn im Stadion herum, zerlegte ihn hiernach und verzehrte ihn allein im Laufe eines Tages. Und Titormos aus Ätolien verzehrte mit ihm um die Wette einen Ochsen zum Frühstück, wie Alexander aus Ätolien überliefert. Phylarch aber sagt im III. Buche seines Geschichtswerkes (Jacoby, FGrHist. II A fr. 3), daß Milon einen Stier verzehrte, der vor dem Altar des Zeus niedergelegt war.“ Aus dieser Überlieferung geht klar hervor, daß für den pythagoreischen Athleten das Gebot der Fleisch- und Weinenthaltung nicht die geringste Bedeutung hatte.¹

Das Nebeneinanderhergehen verschiedener Richtungen bei den Pythagoreern, wie es uns in einigen Zeugnissen entgegentrat, läßt sich auch im Laufe der weiteren Geschichte der Sekte verfolgen. So berichtet Alexander Polyhistor (im 1. Jhdt. v. Chr.) bei Diog. L. VIII 33 von den Pythagoreern vermutlich doch wohl seiner Zeit, die jedenfalls der freieren Richtung angehörten.² Diese verboten den Fleisch- und Weingenuß als solchen so wenig wie das Töten der Tiere, sie erblickten die Reinheit (*ἀγνεία*)

¹ Auch Porphy. *De abst.* I 52 setzt das Fleischessen des Milon voraus.

² In seinem Aufsätze „Eine pythagoreische Urkunde des 4. Jhdt. v. Chr.“ (Hermes LIV (1919) 225—248) hat M. Wellmann den Auszug aus Alexander Polyhist. bei Diog. L. VIII 25—33 einem jüngeren mit Platon gleichzeitigen Pythagoreer zugewiesen. Dies Ergebnis wurde von Diels in den Vorsokratikern I⁴ (1922) S. XLII für richtig gehalten und auch von Dölger *IXΘΥΣ* II (1922) 15 angenommen, während sich Wilamowitz, Platon II³ (1920) 84, 1 und Harder, Ocellus Lucanus, 1926, 111, 1 f. ablehnend verhielten. Nach Harder handelt es sich um eine „stoisch beeinflusste Struktur der Kosmologie, die kein Excerptor hinzufügen konnte.“ Auch Praechter steht in Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I¹² (1926) 517 Wellmanns These skeptisch gegenüber. Vom diätetischen Standpunkte aus kann man Wellmann, der als Quelle des Alexander Polyhist. den Pythagoreer Xenophilos annehmen möchte (S. 245), einwenden, daß nach Gellius IV 11 § 4 f. Aristoxenos, der familiaris des Xenophilos, das Bohnenverbot des Pythagoras nicht kannte, während bei dem Anonymus des Alexander Polyhist. § 33 das Bohnenverbot ausdrücklich erwähnt wird. Auch die weitere Tradition des Aristoxenos, Pythagoras habe von Ferkeln und Böcklein gelebt (Gellius IV 11 § 6), — hier wird als mutmaßliche Quelle ausdrücklich Xenophilos angegeben — stimmt mit der Nachricht des Anonymus bei Diog. L. VIII 33, die Pythagoreer hätten sich des Fleisches verreckter Tiere enthalten, nicht überein. Der Anonymus kann also nicht Xenophilos sein.

darin, daß man sich des Fleisches verreckter Tiere (*θνησείδων κρεών*) sowie der Seearben und Schwarzschnauzfische, der Eier und eierlegenden Tiere, der Bohnen und anderer Dinge der Art enthalte, deren Genuß die Priester verbieten, die in den Tempeln die mystischen Weihen vollziehen.¹ Bemerkenswert ist auch an diesem Zeugnis die ausdrückliche Gleichsetzung der pythagoreischen Speiseverbote mit den Vorschriften der Weihen, bei denen Dölger *IXΘΥΣ* II 347 an die eleusinischen Mysterien denkt (vgl. o. S. 108).

Indessen sollte im 1. Jhdt. v. Chr. der Neupythagoreismus und damit die strengere Richtung wieder zu Ehren kommen. Von ihm übernahm Sextius² die Forderung der vegetarischen Lebensweise, dem sein Schüler Sotion³ in diesem Punkte folgte.

¹ Diog. L. VIII 33: *Τὴν δὲ ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρῶν καὶ λονιρῶν καὶ περιφραγμένων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μίσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησείδων τε κρεών καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὧν καὶ τῶν ὀπτόκων ζῴων καὶ κνέμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακλείονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.* Die Enthaltung vom Fleische verreckter Tiere (*θνησεΐδια*) tritt uns hier zum erstenmal entgegen. Für Pythagoras selbst ist dieses partielle Speisegebot nur bei Aelian *Var. hist.* IV 17 bezeugt: *Προσέτατε δὲ Πυθαγόρας . . . ἀπέχεσθαι τῶν θνησείδων παντὸς μᾶλλον.* Als Quelle scheiden Androkydes oder Timaios, die für Pythagoras eine völlige Fleischenthaltung bezeugen, natürlich von vornherein aus. Man könnte an Aristoxenos oder Aristoteles denken. Die Vermutung, daß Aristoteles Aelians Gewährsmann ist, wird dadurch gestützt, daß das von Aelian in dem gleichen Zusammenhange überlieferte Gebot des Pythagoras, kein öffentliches Bad zu benutzen (*βαλανεῖω μὴ χρῆσθαι*) mit einem auf Aristoteles zurückgehenden *ἄκονσμα* gleichen Inhalts bei Jamblich *Vita P.* § 83 (*οὐδὲ ἐν βαλανεῖω λούεσθαι*) übereinstimmt. Also an diese wahrscheinlich aristotelische Tradition der pythagoreischen *ἀποχή θνησείδων* knüpft der Pythagoreer des Alexander Polyhistor an. Aus den Anklängen dieses Gebotes an jüdische Vorschriften ähnlicher Art (Levit. XI 39f.; XXII 8; Deuter. XIV 21) darf man keine besonderen Schlüsse ziehen. Näher liegt der Vergleich mit dem Gebote der Demeterinschrift von Kos (Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVI IX 1 (1910) 61): *μηδὲ τῶν θνασ[ιδίων] . . . μηδενὸς ἐσθῆν* und vor allem mit dem eleusinischen Verbote, gefallene Tiere zu genießen (bei Porphyry. *De abst.* IV 16 S. 255, 6f. N.²: *ἐπ' ὕψους μεμῖναι* [*μιαίνει* conl. Reiske] *τό τε λεχοῦς ἀφασθαι καὶ τὸ θνησεΐδιον*). Der Gedanke, daß die Berührung einer Wöchnerin und der Genuß gefallener Tiere verunreinigt, ist hier durch das eine Verb *ἄπτεσθαι* ausgedrückt.). Nach dem Neupythagoreer Apollonios von Tyana endlich (bei Philostrat *Vita Ap.* VIII 7, 308 Kayser) verschmäht es Pythagoras, Kleider aus Stoffen von verreckten Tieren (*ἐσθῆτα . . . ἀπὸ θνησείδων*) zu tragen. Auch dieses Verbot hat in Vorschriften der griechischen Volksreligion Parallelen. Vgl. Näheres bei Wächter aaO. 55 und 57.

² Siehe Kap. 28.

³ Siehe unten S. 260 ff.

Die neue Idealgestalt dieser Richtung, Apollonios von Tyana¹, erscheint als Vertreter des Vegetarismus ohne jede Einschränkung. Von dieser Strömung zeigt sich Ovid² in seiner Darstellung des Pythagoras im XV. Buche der Metamorphosen abhängig; von dieser Richtung wurde sogar der Stoiker Musonius³ im 1. Jhdt. n. Chr. zur fleischlosen Diät bekehrt. Daß es indessen in dieser Zeit auch eine freiere Richtung gab, geht aus Plutarch *Quaest. conv.* VIII 8, 1 p. 728 E in Verbindung mit Athenaios VII 308 C⁴ hervor.

b) Die Motive für das pythagoreische Gebot der Fleiscenthaltung

1. Die religiösen Motive

Wir gehen nunmehr dazu über, die Motive, die zu dem pythagoreischen Gebote der Fleiscenthaltung geführt haben, im Zusammenhange darzustellen. Im Anschluß an H. Strathmann⁵ glaube ich, daß diese in erster Linie religiöser Art waren, und daß daneben die rationalen und moralischen Beweggründe in den Hintergrund traten. Das religiöse Hauptmotiv erblickt Strathmann wohl mit Recht in der Beziehung zur Mantik. „Alles, was sie über das Tun oder Lassen bestimmen“, so sagt Androkydes (bei Jamblich *Vita P.* § 137) über Pythagoras und seine Schüler, „zielt ab auf die Gemeinschaft mit der Gottheit (ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογία), und dieses ist der Anfang, und alles Leben ist hingeordnet auf die Nachfolge des Gottes (ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ). . . . Das muß man tun, woran der Gott Freude hat.“ Ferner sagt Androkydes von Pythagoras (bei Jamblich § 106): „Überhaupt widerriet er das den Göttern Fremde, da es uns von der Verwandtschaft (οἰκείωσις) mit ihnen abziehe. Andererseits aber wiederum befahl er, auch dessen, was für heilig (ιερόν) galt, sich völlig zu enthalten, da es der Ehre würdig sei, jedoch nicht des gemeinsamen und menschlichen Gebrauches; und was zur Mantik hinderte oder zur Reinheit und Klarheit der Seele (καθαρότης τῆς ψυχῆς καὶ εὐαγεία) oder zum Zustande der Mäßigkeit und Tugend, vor dem mahnte er, sich zu hüten. Das, was zur Klarheit im Gegensatz stand und die übrige Reinheit der Seele und die Phantasiebilder im Schläfe verdunkelte, widerriet

¹ Siehe Kap. 29.

² Siehe Anhang II.

³ Siehe Kap. 23.

⁴ Vgl. den Text der beiden Stellen oben S. 107, 1.

⁵ Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese I 310 ff.

er. Dieses gebot er in betreff der Nahrung im allgemeinen.“ Mit Recht betont Strathmann, daß die Begriffe der Mäßigkeit und Tugend der allgemeinen Moralität angehören, die damals in philosophischen Erörterungen gang und gäbe war. Das Wesentlichere ist das religiöse Motiv: die Askese ist nötig, um die Reinheit der Seele zu bewahren und dadurch göttliche Offenbarungen zu ermöglichen. Und Timaios (bei Jamblich § 68) bezeichnet neben anderem auch die Enthaltung von Beseeltem und von den Speisen, die der Klarheit und Reinheit des Denkens hinderlich sind, als ein Mittel zur Erlangung der Reinheit der Gesinnung und zugleich der ganzen Seele (*καθαρσις τῆς διαβολας ἑμα καὶ τῆς ὀλης ψυχῆς*).¹ Die Nichttheoretiker, denen Pythagoras nach Androkydes (bei Jamblich § 109) in bezug auf die Fleiscenthaltung Konzessionen macht, sind diejenigen, deren Leben nicht völlig gereinigt, heilig und philosophisch ist.

Mit diesen Konzessionen treten wir in die Sphäre der volkstümlichen Religion ein. Sind doch die Pythagoreer der Überzeugung, daß sich auch hier die Gottheit offenbare, „indem sie in allem folgen, was auf die Gottheit bezogen wird“ (Androkydes bei Jamblich § 138). Das Eigentümliche so mancher Mysterien liegt darin, daß nur bestimmte Tiere oder Teile von Tieren oder nur bestimmte Pflanzen dem Genusse entzogen sind, und zwar gewöhnlich nur für eine gewisse Zeit. Genau das gleiche trifft für die Akusmatiker zu. Für sie gelten die Einzelsvorschriften, ihre Askese umfaßt nur eine bestimmte Zeit (Androkydes bei Jamblich § 109).

Sicher wurzelt in der Volksreligion das pythagoreische Bohnenverbot, dem wir auch bei den Orphikern und in den eleusinischen Mysterien begegnen. Androkydes bei Jamblich § 109 spricht von zahlreichen religiösen, physischen und psychischen Gründen, die zu ihm geführt haben. Die abenteuerliche mythologische Erklärung des Porphyrios (*Vita P.* § 44), es seien bei der Entstehung der Lebewesen aus demselben fauligen Brei Menschen und Bohnen hervorgesproßt und deshalb müsse man sich sowohl der Bohnen als auch des Menschenfleisches enthalten, trägt zur Erklärung der Sache in keiner Weise bei.

¹ Dadurch erklärt sich die Verbindung des Pythagoras und seiner Anhänger mit Apollon. „Wo auf ein reines Leben der höchste Wert gelegt war, mußte der *καθαρος* zum Schutzgotte werden“ (Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 192; vgl. ebenda Anm. 1).

Plinius *Hist. nat.* XVIII 118 meint, die Bohnen seien deshalb von Pythagoras verboten worden, weil die Seelen der Verstorbenen in ihnen wohnen sollen.¹ Der geheime Grund des Verbotes indessen ist uns, darin mag Strathmann S. 313 Recht haben, nicht bekannt. Nach Jamblich § 193 f. — Quelle dieser §§ ist nach Bertermann S. 67 Timaios — starben die Pythagoreer lieber, als daß sie ihn verrieten.² In dieser Scheu vor der Bohne und ihrem Geheimnisse folgten die Pythagoreer nur dem Beispiele des Meisters, von dessen Ende Hermippos (bei Diog. L. VIII 40) überliefert, er sei, da er ein Bohnenfeld umgehen wollte, von den Syrakusanern getötet worden.³

Mit der mythischen Erklärung für das Malvenverbot, diese Pflanze sei die erste Botin und Kunderin der Sympathie der Himmlischen an das Irdische (Androkydes bei Jamblich § 109), können wir nicht viel anfangen. Am ansprechendsten ist wohl die Vermutung, daß der Genuß der Malve wegen ihrer Beziehung zur Unterwelt verboten war.⁴

Ebenfalls wegen ihrer Verbindung mit dem Totenreiche war der Genuß bestimmter Fische, wie des Rottfisches (*ἔρυθριος*), des Schwarzschnauzfisches (*μελάνουρος*) und der Meerbarbe (*τρίγλη*) (nach Diog. L. VIII 19) untersagt.⁵ Der Schwarzschnauzfisch

¹ Auf diese wichtige Erklärung, der der Glaube an die Seelenwanderung zugrunde liegt, werden wir unten S. 137 zurückkommen.

² Weitere Gründe gibt Olck bei Pauly-Wiss. III Sp. 618 ff.

³ Vgl. weitere Zeugnisse bei Delatte *Vie de Pythagore* 136 und ferner zu dem ganzen Problem die Abhandlung des gleichen Forschers „Faba Pythagorae cognata“ in: Serta Leodiensia, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fasc. 44, 1930, 33—57.

⁴ Reiches Material über die Malve, deren chthonischen Charakter er nachweist, bietet Fr. Böhm *De symbolis Pythagoreis*, Berl. Diss. 1905, 25 f. Vgl. besonders Lukian *Var. hist.* II 28: Rhadamanthys übergibt dem die Unterwelt wieder verlassenden Helden der „Wahren Geschichte“ eine Malve mit dem Auftrag, zu dieser in den größten Gefahren zu beten. R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, 1929, 59 führt den chthonischen Charakter der Malve auf die für naives Denken unerklärliche Beobachtung zurück, daß sie abführende Kraft besitzt (vgl. Celsus II 29, 1).

⁵ Nach Dölger S. 353 war der Melanuros wegen seiner schwarzen Farbe und ebenso der Erythrinus wegen seiner roten, die Trigle wegen ihrer rotbraunen Farbe (S. 357) als Opfer für die Unterwelt besonders geeignet. Bemerkenswert ist ferner, daß die Meerbarbe als Opfer für Hekate in den eleusinischen Mysterien begegnet. Vgl. Näheres bei Dölger 347.

z. B. wird sowohl von Androkydes (bei Jamblich § 109)¹ als auch von dem Pythagoreer des Alexander Polyhistor (bei Diog. L. VIII 33) als verbotene Speise der Pythagoreer genannt. Androkydes sagt: „Pythagoras befahl, sich des Melanuros zu enthalten; denn er ist den Unterweltgöttern geweiht, und auch keinen Erythrinus-Fisch (zur Speise) zu nehmen aus anderen ähnlichen Gründen.“ Mit Recht zieht Dölger *IXΘΡΣ* II 351f. auch die allgemeine Erklärung der partiellen Fischverbote bei dem Pythagoreer des Alexander Polyhistor (bei Diog. L. VIII 34) hier heran: „Von den Fischen dürfe man die nicht genießen, die heilig seien; denn es dürfe nicht dasselbe für Götter (d. h. also chthonische Götter) und Menschen bestimmt werden, so wenig wie für Freie und Sklaven.“

Auch das pythagoreische Gebot der Unantastbarkeit des Hahnes, speziell des weißen Hahnes, erklärt sich durch Vorstellungen der Volksreligion.² Nach Fr. Böhm aaO. 20 war der Hahn bei den Persern ein heiliges Tier, da er durch sein Krähen das Nahen des Tageslichtes verkünde und so die in der Nacht umherschweifenden Dämonen vertriebe. Dieser Glaube sei dann bei der Einführung des Hahnes in Griechenland mit übernommen worden. So sei auch hier der Hahn zum Sonnentier geworden.³ Auch nach Pythagoras war der Hahn, besonders der weiße Hahn⁴, der Sonne heilig, wie Androkydes (bei Jamblich § 147) überliefert.⁵ Demgegenüber führt Aristoteles (bei Jamblich § 84

¹ Hier an Androkydes zu zweifeln, wie Dölger 351 es tut, liegt wohl kein Grund vor.

² Bemerkenswert ist, daß das allgemeine Gebot der Enthaltung von Hausgeflügel (*ἀπέχεσθαι κατοικίδιον ὀρνίθων*) bereits für die eleusinischen Mysterien bezeugt ist (Porphy. *De abst.* IV 16 S. 255, 4f. N.). Auch in der pythagoreischen Tradition des Alexander Polyhistor (bei Diog. L. VIII 33) ist generell die Enthaltung von den eierlegenden Tieren (*ἀπέχεσθαι . . τῶν ὀστόκων ζώων*), d. h. Hühnern, geboten.

³ Vgl. Pausan. V 25, 5: *Ἡλίον δὲ ἱερὸν φασιν εἶναι τὸν ὀρνίθα καὶ ἀγγέλλειν ἀνέμους μέλλοντος τοῦ ἡλίου*. Ähnlich Plutarch *De Pyth. oracul.* c. 12 p. 400 C.

⁴ Vgl. die oben (S. 110, 1) angeführten Zeugnisse des Aristoteles (bei Diog. L. VIII 34; Jamblich § 84 und Aelian *Var. hist.* IV 17) und des Plutarch (*Quaest. conv.* IV 5, 2 p. 670 D). Das Weiße war nach Aristoteles (bei Diog. L. VIII 35) von der Natur des Guten (*τὸ . . λευκὸν τῆς τάγαθοῦ φύσεως*). Diese Bemerkung ist nach Delatte *Vie de Pythagore* 132 versehentlich von dem Gebote, den weißen Hahn zu schonen (Diog. L. VIII 34), getrennt worden. Auch an den weißen Adler (Aristoteles bei Aelian *Var. hist.* IV 17 und bei Jamblich § 142) und an die weiße Bärin (Aristoteles bei Jambl. aaO) darf man hier erinnern.

⁵ In Jamblichs *Protrept.* cap. 21 (S. 107 Pist.), in dem ebenfalls Andro-

und bei Diog. L. VIII 34) als Begründung für die Unberührbarkeit des weißen Hahnes an, daß er dem Monat (*μήνη*) heilig sei.¹ Wir werden wohl in der Begründung, daß der weiße Hahn dem Sonnengotte geweiht war, das Ursprüngliche erblicken dürfen.²

Mit H. Strathmann, *Gesch. d. frühchristl. Askese* I 221, wollen wir zusammenfassend sagen: Die Speiseregeln der Pythagoreer sind „meist auf alten Seelenglauben gegründet. Und zwar ist dies entweder so zu verstehen, daß die Seelen Verstorbener direkt in den verbotenen Tieren und Pflanzen Wohnung nehmen.“ Davon wird noch genauer die Rede sein. „Oder aber so, daß diese Speisen infolge ihrer Verwendung im Totenkult zu den Seelen und allen Mächten der Unterwelt in intimster Beziehung stehen. . . . Der zweite Gesichtspunkt spielt jedenfalls, abgesehen von der Bohne, mit bei den Eiern und bei dem Hahn.“³ Alle partiellen Speiseverbote erklären sich „aus der Sorge vor der Berührung mit der chthonischen Seelen- und Dämonenwelt.“ Indessen hat Strathmann Recht, wenn er bemerkt (S. 313), die generelle Ablehnung des Animalischen könne von hier aus nicht begriffen werden.

kydes zugrunde liegt, wird in dem gleichen Zusammenhang neben der Sonne auch der Mond (*μήνη*) genannt: *Ἀλεκτρονὸνα τρέφε μέν, μή θύε δέ· μήνη γὰρ καὶ ἥλιον κατέρωται.*

¹ Nach Böhm aaO. 20 gehört die Verbindung des weißen Hahnes mit dem Gotte Men in die Zeit der Römer.

² Noch bei dem Neuplatoniker Proklos (410—485 n. Chr.), für den z. B. die Befolgung des pythagoreischen Malvenverbotes bezeugt ist (vgl. oben S. 108, 3), hat der Hahn an einem Sonnendämon teil (Proklos *Περὶ ἀγωγῆς* [Götterzwang] ed. W. Kroll *Index lection. Gryphiens.* 1901, 9). Allerdings handelt es sich hier gerade um das Opfer des Hahnes. Auch im Zauberwesen spielt das Opfer eines weißen Hahnes eine Rolle. In einem Leidener Zauberpapyrus (300—350 n. Chr.) heißt es Kol. IX 31 f. bei Preisendanz *Papyri Graecae magicae* II (1931) 79: *Ἐκτελέσαντες δὲ τὴν τελετὴν καθὼς προσήκει ἔχε ἀλέκτορα δίλοφον ἢ λευκὸν ἢ ξανθόν, ἀπέχον δὲ μέλανος* (vgl. Böhm aaO. 22, woselbst weitere Beispiele). Der Hahn war eben auch unterirdischen Göttern wie der Demeter (Porphyr. *De abst.* IV 16 S. 255, 2 f. N.) und der Persephone (vgl. das Terrakotta-Relief aus Lokroi, abgebildet in Roschers *mythol. Lexikon* I 2 Sp. 1797 f.) geweiht und spielte daher auch im Toten- und Heroenkult eine wichtige Rolle. Näheres bei Böhm aaO. 20 f. Vgl. auch Orth bei Pauly-Wiss.-Kroll VIII Sp. 2531 ff. über die symbolische und kultische Bedeutung des Hahnes. Über den möglicherweise bestehenden Zusammenhang der Enthaltung vom Hahne mit der Lehre von der Seelenwanderung vgl. unten S. 136.

³ Daß beim weißen Hahn die Dinge verwickelter liegen, ist aus den letzten Anmerkungen zu ersehen.

Es sei hier noch ein Erklärungsversuch erwähnt, den J. Burnet (Anfänge der griech. Philosophie, übersetzt von E. Schenkl [1913] 80) gemacht hat, und der auch deutlich in die Sphäre der Volksreligion weist. Aus der von Pythagoras gelehrtten Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier, auf die wir noch eingehen werden, glaubt dieser Gelehrte folgern zu müssen, daß das Verbot des Fleischgenusses nicht aus humanitären oder asketischen Gründen hervorging, sondern aus dem Begriffe des Tabu. Dies werde in überraschender Weise bestätigt durch die von Porphyry. *De abst.* I 36 (= Herakleides Pontikos) gegebene Nachricht, daß nach einigen die Pythagoreer beim Opfer Fleisch aßen. „Nun finden wir oft“, meint Burnet, „daß unter wilden Völkern bei gewissen feierlichen Gelegenheiten das geheiligte Tier getötet und von seinen „Anverwandten“ als Opfermahl gegessen wird, wiewohl dies unter gewöhnlichen Umständen die größte Ruchlosigkeit wäre.“ Indessen scheint mir diese Erklärung eher für die Omophagie der Orphiker zu passen. Dort war es der Gott, der von den Gläubigen in heiligem Wahnsinn verzehrt wurde. Pythagoras jedoch und die *Θεωρητικώτατοι* verwarfen den Fleischgenuß schlechthin, auch beim Opfer. Nur den Akusmatikern war der Fleischgenuß sowohl beim Opfer als auch beim Mahle überhaupt mit gewissen Einschränkungen freigegeben worden.¹

Wir wollen hier eine andere aus der religionsgeschichtlichen abgeleitete Begründung für Pythagoras' sittliche Gebote anschließen, die allegorische Begründung, zumal sie gerade bei den partiellen Speiseverboten vielfach angewandt wurde. Die allegorische Ausdeutung des Gebotes, sich des Genusses bestimmter Körperteile zu enthalten, wird bereits dem Pythagoras selbst zugeschrieben in folgender auf dem jüngeren Anaximander von Milet beruhenden Überlieferung (bei Porphyry. *Vita P.* § 43): „Er (Pythagoras) sagte, man solle sich bei dem Geopferten der Hüfte, der Hoden, der Schamteile, des Markes, der Füße und des Kopfes enthalten. Denn die Hüfte nannte er die Grundlage, weil auf ihr wie auf einem Fundament die Lebewesen beruhen. Die Hoden und die Schamteile aber nannte er die Entstehung; denn ohne deren Tätigkeit entsteht kein Lebewesen; das Mark nannte

¹ Auch für den Kult der Atargatis (dea Syria) trifft Burnets Erklärung zu. In diesem Kult war der Genuß von Fischen, Tauben und Schweinen untersagt (Lukian *De dea Syria* 14; 54 vgl. 45). Auch die Fische durften nur von den Priestern als kultische Speise genossen werden. Siehe Näheres oben S. 41.

er das Wachstum, da es für alle Lebewesen die Ursache des Wachsens ist; die Füße aber nannte er den Anfang, den Kopf das Ende; denn diese Teile haben die wichtigste Führung des Körpers.“ Eine ähnliche Allegorese der vier Prinzipien des vernunftbegabten Geschöpfes (Gehirn, Herz, Nabel und Schamglied), die in den *Theologumena arithmeticae* (des Ps.-Jamblich) 25f. de Falco (= Diels, Vorsokr. 32B 13) für den Pythagoreer Philolaos überliefert ist, mag auch zur Begründung des Verbotes, die genannten Teile von Tieren zu genießen, herangezogen worden sein.

Die pythagoreische Satzung ferner, kein Herz zu essen, wird sehr häufig allegorisch gedeutet; z. B. bei Diog. L. VIII 18: man solle „nicht durch Kummer und Leid die Seele auszehren“. Besonders zahlreich sind die allegorischen Erklärungen auch beim Bohnenverbot (vgl. z. B. Diog. L. VIII 34, Dölger *IXΘΡΣ* II 350). Für das Verbot des Melanuros sind uns zwei allegorische Deutungen überliefert. Der Arzt Androkydes erklärte es, wahrscheinlich auf Grund älterer pseudopythagoreischer Schriften¹, folgendermaßen: „Du sollst keine Lüge sagen; denn die Lüge wird in ihren äußersten Teilen schwarz und dunkel“ (Tryphon *Rhetor. Graec.* III 193 Speng.). Die andere Erklärung bei Plutarch *De educ. puer.* 17 p. 12 D lautet: „Gib dich nicht mit Menschen ab, die von Bosheit schwarz sind“ (vgl. Dölger 68 f., 349 f.). Jedenfalls bezieht sich jede dieser Allegoresen auf eine Satzung, die tatsächlich befolgt wurde.

Als weiteres religionsphilosophisches Motiv für die Fleischenthaltung, vor allem in ihrer allgemeinen Form, kommt der Glaube an die Seelenwanderung² in Betracht. Diese Lehre, die uns bereits bei den Orphikern entgegentrat, hat nach der Überlieferung unter den alten Philosophen zuerst Pherekydes von Syros³ vertreten. Von ihm soll sie sein Schüler Pythagoras

¹ P. Corssen, Die Schrift des Arztes Androkydes *Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων*, Rhein. Mus. N. F. LXVII (1912) 262.

² Erst nach Drucklegung dieser Seiten wird mir C. Hopf, Antike Seelenwanderungsvorstellungen (Diss. Leipzig 1934) bekannt. Er behandelt S. 56 ff.: „Enthaltsamkeit und Seelenwanderungslehre“. Zu seiner Ansicht, daß Seelenwanderung und Enthaltung von bestimmter Nahrung ursprünglich zwei vollkommen getrennte Dinge waren, stimmt die Tatsache, daß Metempsychose als Grund für die *ἀποχή* erst verhältnismäßig spät angegeben wird, vor allem bei Kirchenvätern, vgl. dazu unten S. 138 f.

³ Suidas s. v. *Φερεκύδης*: Zuerst habe er die Lehre von der Seelenwanderung eingeführt, und zwar ahmte er die Meinung des Thales nach. Vgl. Cicero *Tuscul.* I 16, 38.

übernommen haben.¹ Auch von namhaften Philosophen wird sie diesem zugeschrieben. Als ältestes Zeugnis sind hier die berühmten Verse des Xenophanes von Elea zu erwähnen (Diog. L. VIII 36 = Diels, Vorsokr. 11 B 7), deren Gewähr W. Kranz soeben geschützt hat (Hermes 69, 226 f.): „Es heißt, als er (Pythagoras) einmal im Vorübergehen sah, wie ein Hündchen mißhandelt wurde, soll er Mitleid empfunden und dieses Wort gesprochen haben: „hör auf mit deinem Schlagen, denn es ist ja die Seele eines Freundes, die ich erkannte, wie ich ihre Stimme hörte.“ Auch Aristoteles erwähnt (*De anima* I 3) die Lehre von der Seelenwanderung als pythagoreisch. Von ihm ist ferner folgendes pythagoreische Akusma überliefert (bei Jamblich *Vita P.* § 85): „Allein in diejenigen Tiere geht eine Menschenseele nicht ein, mit denen zu opfern Recht ist. Daher dürfen die, denen das Essen (von Beseeltem) überhaupt gestattet ist, nur von den opferbaren Tieren essen, sonst aber von keinem anderen Tiere.“² Diese wichtige Begründung hat Delatte *Études sur la Littérature pythagoricienne*, Paris 1915, S. 39 und Anm. 1 sicher mit Recht auch auf die von Aristoxenos stammende Tradition übertragen, nach der Pythagoras das Fleisch der opferbaren Tiere zu essen gestattete.³ Damit wäre ein indirektes Zeugnis dafür gewonnen, daß Aristoxenos die Lehre von der Wanderung menschlicher Seelen durch Tierleiber dem Pythagoras zuschrieb. Ein direktes Zeugnis dafür, daß nach Aristoxenos Pythagoras die Wanderung seiner eigenen Seele durch verschiedene Menschenkörper erlebt habe, findet sich in den *Theolog. arith.* (des Ps.-Jamblich) 52 f. de Falco. Auch Aristoteles Schüler Dikaiarch, der selber als Freigeist die Unsterblichkeit leugnete (Cicero *Tusc.* I 31, 77), liefert ein direktes Zeugnis für die pythagoreischen Lehren von der Unsterblichkeit und der Wanderung der Seele sowie der Wieder-

¹ Tatian c. 25 S. 27 ed. Schwartz: *Κληρονόμος τοῦ Φερεκίδου δόγματος*.

² Jamblich *Vita P.* § 85: *Εἰς μὲν τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχή, οἷς θέμις ἐστὶ τυθῆναι· διὰ τοῦτο τῶν θυσίμων χρὴ ἐοθίειν μόνον, οἷς ἂν τὸ ἐοθίειν καθήκει, ἄλλον δὲ μηδενὸς ζῶον*. Dieser Grundsatz, der auch bei Julian or. V 228 Hertl. ausgesprochen ist (vgl. Dölger aaO. 17), ist dem bei Diog. L. VIII 34 den Pythagoreern des Alexander Polyhist. zugeschriebenen Standpunkte nur scheinbar entgegengesetzt: „Man dürfe nicht Göttern und Menschen das nämliche vorsetzen, so wenig wie den Freien und den Sklaven.“ Denn dort handelt es sich um apotropäische Opfer an chthonische Gottheiten, von denen nichts genossen werden durfte (vgl. Dölger 351 f.).

³ Jamblich *Vita P.* § 98: *Παρατίθεσθαι δὲ κρεῖα ζώων θυσίμων*. Porphyrr. *Vita P.* § 34: *Σπανίως δὲ κρεῖας ἱερῶν θυσίμων*.

kehr und der Verwandtschaft alles Lebendigen.¹ Ferner schilderte Herakleides Pontikos (bei Diog. L. VIII 4f.)² offenbar in seinem Pythagorasroman, wie der Meister früher Aithalides gewesen sei und von Hermes die Gabe erhalten habe, alle Geschehnisse im Leben wie im Tode im Gedächtnis zu behalten. In seinem zweiten Leben habe er als Euphorbos von seiner früheren Existenz erzählt und „von dem Geschenk, das er von Hermes erhalten, sowie von der Wanderung seiner Seele (τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν) und von allen den Pflanzen und Tieren, in die er sich verwandelt, und von Erlebnissen der Seele im Hades sowie von dem, was die übrigen Seelen durchzumachen haben.“³ Wichtiger für uns ist das von Porphyrios *De abst.* I 19 mitgeteilte Argument, das sicher auf Herakleides Pontikos zurückgeht. Denn in ihm wird die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung vorausgesetzt und mit der Vernichtung des tierischen Lebens in Verbindung gebracht. Die Berechtigung des Tiertötens wird dort in spöttischer Weise folgendermaßen begründet: „Sind die Menschenseelen unsterblich, die Tierseelen aber sterblich, so tun die Menschen kein Unrecht, wenn sie die vernunftlosen Tiere töten. Sind aber die Tierseelen unsterblich, so frommt

¹ Dikaiarch bei Porphyr. *Vita P.* § 19: „Pythagoras sagte, die Seele sei unsterblich, sie verwandle sich in andere Gattungen von Lebewesen, ferner entstehe das einmal Gewesene wiederum im Kreislauf der Zeiten, etwas Neues aber gebe es überhaupt nicht, und alles Beseelte, was entstehe, müsse man für verwandt (ὁμογενές) halten.“ Damit stimmt die Nachricht bei Diog. L. VIII 14 inhaltlich zum Teil genau überein: „Pythagoras soll als erster gezeigt haben, daß die Seele einen Kreis der Notwendigkeit durchlaufe und immer wieder in andere Lebewesen übergehe.“ Vgl. H. Jäger aaO. 40 sowie Gellius IV 11, 14. Die Lehre von der Metempsychose und der Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren wird auch bei Ps.-Plutarch *Vita Hom.* § 125 kurz erwähnt.

² Es entspricht dem ein Teil von § 45 der Pythagoras-Vita des Porphyrios.

³ Vgl. die Parallelstellen bei Delatte *Vie de Pythagore* 106. Die zahlreichen Zeugnisse über die früheren Existenzen des Pythagoras als Aithalides und Euphorbos, im einzelnen vielfach verwirrend, scheinen alle letzten Endes auf den Pythagorasroman des Herakleides Pontikos zurückzugehen. Nur in diesem scheint auch die Lehre, daß Menschenseelen auch in Pflanzen eingehen können, aufgestellt und ausgemalt worden zu sein. Auf Herakleides' Pythagorasroman darf man daher auch die Notiz bei Theodoret *Haer. fab.* V 20 (= Migne *Patrol. Graeca* Bd. 83 Sp. 520): Πυθαγόρας μὲν οὖν τὰς μετενοωματούσεις ἐμυθολόγησε τῶν ψυχῶν, οὐκ εἰς ἀλόγων σῶματα μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς φντά μεταβαίνειν ταύτας εἰπόν zurückführen. Denjenigen Autoren, die in wissenschaftlichem Abhandlungsstile rein historisch über Pythagoras' Dogma von der Metempsychose berichten, ist die Auffassung, daß Pythagoras eine Einkörperung von Menschenseelen auch in Pflanzen gelehrt habe, unbekannt.

es ihnen, wenn wir sie töten, denn desto mehr verhelfen wir ihnen zu schneller Menschwerdung.“¹ Endlich bezeugt auch Androkydes, daß Pythagoras' Seele bereits in früheren Existenzen in verschiedenen Menschen eingekörpert war.²

Am bedeutsamsten ist für unser Thema von den angeführten Zeugnissen die Aristotelesstelle (Jamblich *Vita P.* § 85). Hier liegt nach Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese S. 314 der Gedanke zugrunde, daß die Tiere, die möglicherweise eine Menschenseele beherbergen, nicht heilig und eben deshalb ebensowenig zum Opfer wie zum Genusse tauglich seien. Der der Askese zugrunde liegende kultische Heiligkeitsbegriff trete hier wieder zutage. Überhaupt werde im Seelenwanderungsglauben die Erklärung dafür zu suchen sein, daß die Tiere unrein seien, also den Verkehr mit den Göttern verhinderten und deshalb ihr Genuß zu meiden sei. Über das letzte Ziel, das dem Streben nach Reinheit bei Pythagoras zugrunde lag, stellt Wilamowitz in seinem „Glaube der Hellenen“ (II 190) eine sehr annehmbare Vermutung auf. „Ins Endlose kann die Wanderung (der Seelen) nicht fortgegangen sein, und da von den Gläubigen eine peinliche Reinheit des Lebenswandels gefordert war, muß durch diese eine Erlösung, ein Übergang in ein seliges ewiges Leben bewirkt sein, wenn uns auch bestimmte Angaben fehlen.“ Zur Bestätigung des oben angeführten Aristoteles-Zeugnisses über den Zusammenhang von Seelenwanderung und Tieropfer sei noch bemerkt, daß der vom Opfer ausgeschlossene Hahn, vor allem der weiße Hahn, als ein für menschliche Metempsychosen besonders geeignetes Tier galt, wie Delatte *Études sur la Litt. pythag.* 290 in ansprechender Weise vermutet. Neben anderen Gründen weist er auch auf eine den griechischen Alchimisten entlehnte Lehre³ hin, nach welcher der von der Sonne verwünschte Hahn ein Mensch sei (*ἄνθρωπον γὰρ εἶναι φησιν τὸν ἀλεκτρούνα ὃ Ἑρμῆς καταραθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου*), sowie auf den Traum des Lukian, in dem Pythagoras im Körper eines Hahnes wieder ins Leben kam. Ebenso findet Delatte aaO. 290 f.

¹ Der bei Porphy. *De abst.* I 19 zweimal vorkommende Ausdruck *ἐπ' ἀν-
οδος ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον* erinnert an Herakleides Pontikos bei Jamblich *Vita P.*
§ 178: *ἀπεργαίνεται Πυθαγόρας ἐπ' ἀνόδον εἶναι ταῖς ψυχαῖς*. Hier ist allerdings
von der Rückkehr der Seelen aus dem Hades die Rede.

² *Theolog. arithm.* 52f. de Falco.

³ Collection des anciens alchimistes grecs publiée par Berthelot II (1888) 101.

bei dem Gebote, der Fische sich zu enthalten, die gleiche Lehre wirksam. So erklärt er die Bemerkung des Aristoteles (bei Diog. L. VIII 34): „An Fischen solle man sich nicht vergreifen, soweit sie heilig sind; denn man dürfe nicht Göttern und Menschen das nämliche vorsetzen, so wenig wie den Freien und den Sklaven.“ Diese Fische seien den unterirdischen Göttern geweiht, offenbar wegen ihrer Beziehungen zu den Seelen der Toten. . . . Die Akusmatiker glaubten daher, daß die menschliche Seele sich in ihren Leibern wieder verkörpern könnte. Die Ansicht, daß auch der pythagoreischen Bohnenenthaltung wahrscheinlich der Glaube an die Seelenwanderung zugrunde liegt und daß die von den Alten angeführten Gründe dieses Verbotes für diese Auffassung sprechen, wird neuerdings von Th. Boreas vertreten.¹ Auffällig ist es, daß die Seelenwanderungslehre des Pythagoras zur Begründung des vegetarischen Prinzipes von den früheren antiken Autoren verhältnismäßig selten herangezogen wird.² Die früheste mir bekannte Begründung des Fleischverbotes durch jene Lehre³ bietet — abgesehen von dem oben angeführten Aristoteles-Zitat (Jamblich § 85) und der Polemik des Herakleides Pontikos (Porphy. *De abst.* I 19) — Timaios bei Diodor X 6 (II 197 f. Vogel). Dort heißt es, „daß Pythagoras die Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις*) lehrte und den Fleischgenuß (*κρεοφαγία*) für etwas hielt, wovon man sich abwendet (*ἀποτρέπαιον*)“⁴, indem er behauptete, daß die Seelen aller Lebewesen nach dem Tode in

¹ Th. Boreas, *Πυθαγόρεια σύμβολα. ἡ ῥήτρα „κνέμων ἀπέχεσθαι“*. *Ἀποσπασμα ἐκ τῶν Πρακτικῶν τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* II (1927) 318 ff. Daß nach pythagoreischer Lehre die Bohnen als Wohnsitz von Seelen Verstorbener anzusehen sind, wurde oben S. 129 erwähnt.

² „Daß die Vorschrift der Enthaltung von Fleischnahrung mit diesem Glauben (d. i. an den Eingang der Menschenseele auch in Tierleiber) schon bei Altpythagoreern begründet worden ist“, hat nach E. Rohde, *Psyche* II^{9.10} S. 162, 6 alle Wahrscheinlichkeit. Zeller dagegen hält in seiner *Philosophie der Griechen* I⁶ S. 540, 4 die Verbindung von Vegetarismus und Metempsychose für jüngere Tradition.

³ In den oben S. 134 angeführten Xenophanes-Versen, in denen das Seelenwanderungsdogma des Pythagoras zum ersten Male bezeugt ist, kommt zwar das Mitleid des samischen Philosophen mit den Tieren zum Ausdruck. Die Forderung jedoch, daß man sie nicht töten und verzehren dürfe, ist darin nicht ausdrücklich enthalten.

⁴ Der Ausdruck *ἀποτρέπαιον* erinnert an die *θυσίαι ἀποτρόπαιοι* (vgl. oben S. 13 Anm. 0), die Opfer an die chthonischen Gottheiten, von denen man nicht kosten durfte. Pythagoras dagegen hielt jeden Fleischgenuß für verwerflich.

andere Lebewesen eingingen.“ Auch in der Pythagoras-Vita des Anonymus bei Photios (439 a 24 ff. Bekker) wird das Fleischverbot u. a. durch das Dogma der Seelenwanderung begründet: „Die Pythagoreer enthielten sich des Beseelten, da sie törichterweise (ἀφρόνως) die Seelenwanderung für wahr annahmen.“ Im Anschluß an die vorhergehende Stelle aus Diodor X werden wir auch hier den Timaios als Quelle ansehen dürfen, wobei der „tadelnde Seitenblick auf die Metempsychose (ἀφρόνως)“ nach Immisch¹ wohl mit Recht dem Photios zuzurechnen ist. Die späteren Zeugnisse, Ovid *Metamorph.* XV 165 ff. und Sotion nach Seneca *Epist.* 108, 19, in denen der Vegetarismus vor allem durch den Seelenwanderungsglauben motiviert wird, — von ihnen wird unten die Rede sein —, weisen in die Sphäre der Neupythagoreer. Von diesen scheinen dann auch die Kirchenväter beeinflusst zu sein, wenn sie diese Begründung auf Pythagoras selbst übertragen. So heißt es bei Clemens Alex. *Strom.* VII c. 6 § 32, 8 (= III 24, 25 ff. Stählin): „Wenn aber jemand von den Gerechten seine Seele durch den Genuß von Fleisch nicht beschwert, so bedient er sich eines vernünftigen Grundes, nicht wie Pythagoras und seine Schüler, die von dem Wechsel der Seele (μετένδεσις τῆς ψυχῆς = eigentlich: wechselnde Bindung der Seele) träumen.“ Ferner schreibt Tertullian *Apolog.* c. 48, 1: „*Etiam ab animalibus abstinenti propterea persuasum quis habeat, ne forte bubulam de aliquo proavo suo obsonet.*“² Weiter heißt es bei Lactantius *Div. inst.* III 19, 19: Pythagoras, . . . „*ut vetaret homines animalibus vesci, dixit animas de corporibus in aliorum animalium corpora commeari.*“ Und Hieronymus äußert sich *Adv. Jovinian.* II 6 (= Migne, *Patrol. Lat.* Bd. 23, Sp. 291 = Bickel, *Diatriben in Senecae philos. fragm.* (1915) 396): „*Probabo non Empedoclis et Pythagorae nos dogma sectari, qui propter μετεμψύχωσιν omne, quod movetur et vivit, edendum non putant.*“³ Bei den Kirchenvätern erscheint demnach die von ihnen natürlich als Fabel ab-

¹ Immisch, *Agatharchidea* 59 (= Sitz.-Ber. der Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl. 1919 Nr. 7).

² Dies zielt jedenfalls auf Pythagoras, von dem Tertullian das Gebot der Tierschonung ausdrücklich überliefert. Vgl. *De anima* c. 31: „*Pythagoras contra nec edendis (sc. piscibus agebat), ut animalibus abstineret.*“

³ Auch Cyrillus Alex. scheint diese Begründung im Auge zu haben, wenn er *Contra Julian.* (= Migne, *Patrol. Graec.* Bd. 76 Sp. 872) schreibt: Ἀλλὰ γὰρ ἴσως ἐκεῖνο γατεν ἂν, διὸ ζῶον παντὸς ἀπεσχίμεθα καὶ τὸν τοῦ Πυθαγόρου τετιμῆκαμεν λῆρον ἀνενετότατα δὲ γεγραφότος.

gelehnte Lehre von der Seelenwanderung als Hauptmotiv des pythagoreischen Fleischverbotes.

Die psychologische Grundlage für das Dogma von der Wanderung menschlicher Seelen auch in Tierleiber ist die pythagoreische Lehre von der Verwandtschaft der Menschen mit den Tieren. Daß diese Lehre mit ein wichtiges Motiv für die pythagoreische Fleischenthaltung war, haben wir oben S. 100f. gesehen.¹ Pythagoras wollte deshalb, daß auch gegen die mit uns verwandten Tiere Gerechtigkeit geübt werde.² Bei Plutarch *Quaest. conv.* VIII 8, 3 p. 730 B heißt es von den Pythagoreern: „Sie enthielten sich nicht nur nach dem Gesetz des Unrechts gegen einen Menschen, sondern auch nach der Natur des Unrechts gegen jedes harmlose Geschöpf.“ So stellte sich Pythagoras nicht nur auf den menschlichen Standpunkt, sondern wurde zugleich ein Anwalt der Tiere. Nicht nur die Tiere zu schonen gebot er, sondern er predigte auch Milde gegen sie. Diesen Gedanken bringt Clemens Alex. *Strom.* II 18 § 92, 1 (= II 162 Stählin) zum Ausdruck. In der Herleitung der pythagoreischen Bestimmung aus dem mosaischen Gesetz ist der Kirchenvater natürlich im Irrtum, und auch die Tatsache als solche wird nicht auf alter Tradition beruhen. „Mir scheint es“, heißt es an der angeführten Stelle, „als hätte auch Pythagoras seine Milde gegen die unvernünftigen Tiere (τὸ ἡμερον τὸ περὶ τὰ ἄλογα ζῷα) aus dem Gesetz entnommen. So befahl er, bei den Schaf-, Ziegen- und Rinderherden sich des sofortigen Genusses der Neugeborenen zu enthalten und diese auch nicht unter dem Vorwand von Opfern wegzunehmen, sowohl der Jungen wie der Mütter wegen. Auf diese Weise wollte er den Menschen zur Sanftmut (ἡμερότης) erziehen, indem er dabei von den unvernünftigen Tieren ausging.“³ Noch einen Schritt weiter ging Pythagoras, wenn er die Tiere

¹ Über Pythagoras' Lehre von der Seelenwanderung und der Verwandtschaft alles Lebendigen im Zusammenhang mit der Tierschonung vgl. man die wichtigen Ausführungen von Delatte, *Études sur la Litt. pyth.* 38 ff.

² Vgl. Plutarch *De esu carn.* II c. 3 p. 997 E: *Πυθαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐβίζοντες εἶναι καὶ πρὸς τὰ ἄλλα μέρη (Dübner: γένη) δίκαιους.*

³ Die ganze dem jüdischen Gesetz entnommene Vorschrift (vgl. Exod. 22, 30; Lev. 22, 27) zitiert Clemens ziemlich wörtlich nach Philon Jud. *De virtut.* § 126 (= V 303 Cohn). Die Übertragung der Gesetzesvorschrift auf Pythagoras jedoch findet sich nur bei Clemens. Über die von späteren Autoren behauptete Entlehnung jüdischer Lehren durch Pythagoras siehe Näheres bei Zeller, *Philosophie der Griechen* I⁶ 386, 1.

zu zähmen und zu erziehen suchte. So berichtet Androkydes (bei Jamblich *Vita P.* § 108): In dem Bestreben, daß andere die mit uns gleichartigen Tiere (*τὰ ὁμοφυῆ πρὸς ἡμᾶς ζῷα*) nicht töten sollten, suchte er die wilden Tiere mehr zu bessern (*σωφρονίζειν*) und durch Worte und Taten zu erziehen, als durch Züchtigung zu schädigen. Es mutet wie eine Illustration dieses Grundsatzes an, wenn wir die von Herakleides Pontikos (bei Jamblich § 60f., vgl. Porphy. *Vita P.* § 23f.) überlieferten Wundergeschichten lesen¹, wie Pythagoras die daunische Bärin zum Vegetarismus bekehrte, einen heiligen Ochsen in Tarent des Bohnengenusses entwöhnte und den weißen Adler in Kroton streichelte, ohne daß dieser sich sträubte.²

2. Die rationalen und moralischen Nebenmotive

Außer den genannten religiösen Motiven kommen in zweiter Linie natürlich auch solche rationaler und moralischer Art in Frage. Nach dem Arzte Androkydes (bei Jamblich § 106) verbot Pythagoras überhaupt alle blähenden und beunruhigenden Speisen, empfahl die entgegengesetzten und hieß zu gebrauchen, was den richtigen Körperzustand hervorbringt und erhält, weshalb er auch die Hirse für geeignet zur Nahrung hielt.³ Nach Timaios (bei Jamblich § 13) entsagte Pythagoras auf Thales'

¹ Vgl. auch die einleitenden Worte des Herakleides Pontikos (Jamblich § 60): „Pythagoras besaß bis zu den unvernünftigen Tieren herab etwas Entspannendes (*ἀναλυστικόν*) und Zurechtweisendes in seinem Worte.“ Ferner überliefert Herakleides (Jamblich § 178) von Pythagoras, vor alters, als nach mythischer Überlieferung alle Lebewesen die gleiche Stimme wie die Menschen von sich gaben, habe auch nicht ein einziges der unvernünftigen Tiere ihn zu schmähen gewagt.

² Die letztere Anekdote steht auch bei Jamblich § 142 — Bertermann 57 f. weist §§ 142—144 dem Aristoteles und Herakleides Pontikos zu — und findet sich ebenso bei Aelian *Var. hist.* IV 17 (Aristoteles). Über bildliche Darstellungen dieser Anekdoten vgl. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, Vortr. d. Bibl. Warburg 1922—23, S. 26 Anm. 4.

³ Es mag hier erwähnt werden, daß Pythagoras über die Kräuter ein dreibändiges Werk schrieb (nach Plinius *Hist. nat.* XXV 13), den Kohl und die Meerzwiebel besonders hoch schätzte und auch über diese beiden Pflanzen besondere Bücher verfaßte (Plinius aaO. XX 78; XIX 94). Aber diese Überlieferung ist sicher apokryph. Sie wird aus der Abneigung des Pythagoras gegen Fleischnahrung herausgesponnen und von späteren Pythagoreern auf ihn übertragen worden sein. Vgl. Näheres im Anhang I Anf.

Anraten bereits als junger Mann dem Vielessen (*πολυφαγία*) und dann überhaupt dem Fleisch- und Weingenuß (*κρεωφαγία, οἰνοποσία*) der Zeitersparnis halber, da er bei einer solchen Lebensweise nur wenig Schlaf brauchte. Auch die Schärfe und Reinheit der Seele (*εὐαγεία καὶ ψυχῆς καθαρότης*) sowie die genaueste und unerschütterliche Gesundheit des Körpers wird nach demselben Gewährsmanne als das Ziel der genannten Lebensweise hingestellt (Jamblich § 13) und demgemäß neben der Fleischenthaltung die Enthaltung von solchen Speisen gefordert, die der Reinheit und Klarheit des Denkens (*εὐαγείαι τοῦ λογισμοῦ καὶ εἰλικρινεῖαι*) im Wege sind (Jamblich § 68). Neben dem mantischen Hauptmotiv, von dem oben die Rede war, sprechen bei Pythagoras' diätetischen Vorschriften also vor allem hygienische Gründe mit. Auch in der Pythagoras-Vita des Anonymus bei Photios (439 a 24 ff. Bekker) wird das pythagoreische Fleischverbot durch Gesundheitsgründe motiviert, „weil nämlich derartige Speisen (d. i. Fleischspeisen) den Geist dick machen (*παχύνει τὸν νοῦν*), da sie zu nahrhaft sind und viele Verdauung verursachen.“ Immischs Vermutung, daß hier die Quelle des Anonymus Timaios ist¹, ist annehmbar, falls man nicht an Androkides denken will. Der hygienische Gesichtspunkt kommt ferner in dem bereits zitierten (S. 97 f. und 137) Diodor-Bericht X 7 (II 198 f. rec. Vogel) über Pythagoras stark zur Geltung. „Er forderte“, so heißt es hier, „zu einfacher Lebensweise (*λιτότης*) auf; denn das üppige Leben (*πολυτέλεια*), sagte er, zehre nicht nur Hab und Gut, sondern auch den Körper des Menschen auf. Die meisten Krankheiten entstünden ja aus Unverdaulichkeiten, und diese wiederum hätten ihren Grund in der üppigen Lebensweise. Viele überredete er, sich nur ungekochter Speise zu bedienen und ihr ganzes Leben lang nur Wasser zu trinken, um dem wahrhaft Guten nachstreben zu können.“ Auch in der kynischen Quelle von Diog. L. VIII 13 wird die pythagoreische Enthaltung von Beseeltem durch rationale Motive begründet: Pythagoras wollte die Menschen „durch Übung und Gewöhnung zur Zufriedenheit mit dem Leben (*εὐκολία βίου*)“² führen, so daß die Nahrungs-

¹ Immisch, Agatharchidea 51 (= Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akademie, phil.-hist. Kl. Nr. 7).

² Der (kynische?) Terminus *εὐκολία* scheint in stoischer Philosophie beliebt zu sein. Vgl. Arnim *Stoicor. vet. fragm.* III fr. 276 (= Clemens Alex. *Paedag.* III 11 = I 268, 14 f. Stählin). Auch Plutarch gebraucht ihn in ähnlichem Sinne

mittel für sie leicht zu beschaffen (*εὐπόριστος*) waren, wenn sie feuerlose Kost (*ἄπυρα*) genossen und pures Wasser tranken. Denn daher stamme auch die Gesundheit des Körpers und die Schärfe der Seele (*ψυχῆς ὁξύτης*). Nach dieser Tradition war die Begründung durch die Lehre von der Gleichberechtigung aller Lebewesen in bezug auf Seele und Leben nur ein Vorwand (Diog. L. VIII 13). Delatte *Vie de Pythagore* 176 spricht bei der Erklärung der Stelle des Diog. L. von einer „Kontamination der pythagoreischen Theorien durch das kynische Ideal.“ Hier, ferner an den beiden zitierten Jamblichos-Stellen (§ 13 und § 68f.) sowie in dem gleichfalls angeführten Diodor-Exzerpt (X 7) glaubt er, in Timaios die Urquelle und den Urheber der Verquickung der zwei grundverschiedenen Gesichtspunkte erblicken zu dürfen.¹

Wenn es in dem Diodor-Exzerpt am Schlusse heißt, Pythagoras habe viele zu einer einfachen Lebensweise überredet, „um dem wahrhaft Guten nachstreben zu können“, so klingt hier bereits das sittliche Motiv an, das bei Pythagoras gewiß nicht an letzter Stelle steht. War doch nach Timaios (bei Justinus XX 4, 10) für ihn die Mäßigkeit gleichsam die Mutter der Tugenden (*velut genetrix virtutum frugalitas*). Er wollte, wie Androkydes es ausdrückt, von der Nahrung aus die Menschen zur Tugend führen (Jamblich § 109).² Der Gesichtspunkt der Charakterbildung, dem das Gebot der Fleischenthaltung im Rahmen anderer sittlicher Vorschriften und Prüfungen dienen sollte, wird besonders von Timaios hervorgehoben (Jamblich § 68 = 225). Charakteristisch hierfür ist folgende unmittelbar neben den Speisegeboten von ihm berichtete Gepflogenheit der Pythagoreer (Jamblich § 187): „Bei den Bewirtungen ließen sie die wohlgeschmeckenden und kostbaren Speisen auftragen und dann durch die Diener abservieren, nur um ihre Begierden so im Zaume zu halten.“³

(*De cohib. ira* c. 13 p. 461 C: Ἐθιστέον τὸ σῶμα πρὸς ἐνκολίαν. Caesar 17: Περὶ τὴν διαίταν ἐνκολία). Auch die Ausdrücke *εὐπόριστος* und *ἄπυρος* entstammen der kynisch-stoischen Sphäre. Zu *ἄπυρος* vgl. oben S. 97 ff.

¹ Bei Jamblich § 168 f. wird die eigentliche Begründung des Timaios für die pythagoreische Fleischenthaltung gegeben, nämlich die Lehre von der Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier. Vgl. oben S. 100 f.

² Jamblich § 109: *Διὰ τῆς τροφῆς ἀρχόμενος εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖ τοὺς ἀνθρώπους.*

³ „Vielleicht hat gerade die sybaritische Üppigkeit (der italischen Städte) den Kontrast der (pythagoreischen) Askese hervorgerufen“ (Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 205).

Aristoxenos nennt (bei Jamblich § 209 = Diels, Vorsokr. I⁴ 369) neben anderem eine Nahrung, die einem arbeitsliebenden, besonnenen und abgehärteten Leben entspricht, als Mittel, um die jungen Leute beiderlei Geschlechts in der sexuellen Reinheit zu stärken. Daß indessen für die Fleischenthaltung nach Aristoxenos in der pythagoreischen Lebensweise kein Raum war, haben wir oben gesehen. Auch Plutarch, bei dem die Überlieferung über Pythagoras freilich nicht mehr so ungetrübt ist, sieht in dessen Abstinenzgebot sittliche Motive wirksam: „Mit Recht verbot Pythagoras den Mord eines jeden zahmen Tieres, da er die Menschen bei den vernunftlosen Tieren daran gewöhnen wollte, sich der Roheit und Habgier zu enthalten“ (*De cap. ex inimicis utilit.* c. 10 p. 91 C). Für die Fleischenthaltung der Pythagoreer macht er zwei besondere Gründe geltend. „Einmal“, so sagt er, „läßt die Billigkeit und Milde (*ἐπιείκεια καὶ πραότης*) der Pythagoreer vermuten, daß sie zum Zwecke der Übung und Vertrautheit mit der Gerechtigkeit (*μελέτης ἕνεκεν τοῦ δικαίου καὶ συνηθείας*) besonders die Seetiere schonten, da die anderen Tiere dem Menschen auf irgendeine Weise einen Grund zu ihrer Mißhandlung geben, die Fische aber uns in keiner Weise Unrecht tun, auch nicht, wenn sie von Natur ganz dazu fähig wären“ (*Quaest. conv.* VIII 8 p. 729 E). Daneben solle durch das Verbot des Fischessens aller Gefräßigkeit und Leckerhaftigkeit (*λαίμαργία καὶ φιλοψία*), wie sie sich im Fischgenusse zeige, entgegengewirkt werden (aaO. 730 B). Den Beweggrund der Gerechtigkeit, der hier an erster Stelle erscheint, führt Plutarch auch sonst für das generelle Gebot der Tierschonung an.¹ Als ältere Gewährsmänner für diese Motivierung sind natürlich Androkydes und Timaios (bei Jamblich § 107f. und § 168) zu nennen, deren wichtige Zeugnisse wir oben S. 100f. anführten. Hier sei noch ein weiteres Zeugnis des Androkydes angeführt. Im 21. Kap. des *Protreptikos* des Jamblichos, das höchst wahrscheinlich aus Androkydes' Schrift über die Symbole entnommen ist (Bertermann 22), heißt es: „Die Enthaltung von Beseeltem ermahnt zur Gerechtigkeit und zu jeder Hochschätzung des Verwandten und zur Achtung des gemeinsamen Lebens (*ἐπὶ τὴν τῆς ὁμοίας ζωῆς ἀποδοχὴν*) und zu anderem mehr der Art“ (§ 39).

¹ Plutarch *De esu carn.* II 3 p. 997 E (siehe oben S. 105, 1); *De soll. anim.* 7 p. 664 F heißt es: Pythagoras lehrte, die Tiere ohne Unrecht sich zunutze zu machen.

Endlich wollte Pythagoras nach Androkydes (bei Jamblich § 186) durch das Gebot der Fleischenthaltung eine friedfertige Gesinnung unter den Menschen verbreiten (ὡς εἰρηνοποιὸν τὸ ἐπιτηδεύμα). Denn, so heißt es an der angegebenen Stelle, „wenn man sich daran gewöhnt hat, den Tiermord (φόνος ζώων) als gesetzlos und widernatürlich zu verabscheuen, so führte man keinen Krieg mehr, da man es für viel gesetzloser hielt, einen Menschen zu morden. Ein Anführer und Gesetzgeber der Morde aber ist der Krieg. Denn durch diese wird er auch ernährt.“ Ähnlich äußert sich Plutarch *De soll. anim.* 2 p. 959 F: Die Pythagoreer machten die Milde gegenüber den Tieren zu einer Übung in der Menschenliebe und Barmherzigkeit.¹

c) Die Herkunft der pythagoreischen Fleischenthaltung

Nachdem wir das Wesen und die Motive der pythagoreischen Fleischenthaltung betrachtet haben, wollen wir zum Schlusse über ihren Ursprung Klarheit zu gewinnen suchen.² Da ist zunächst die Ansicht abzulehnen, Pythagoras habe seine asketischen Vorschriften aus Indien von den Brachmanen entlehnt.³ Von dieser Ansicht, die früher gelegentlich vertreten wurde, ist man in neuerer Zeit wohl allgemein abgekommen.⁴

Auch die Überlieferung des Antonius Diogenes (bei Porphyrr. *Vita P.* § 12), Pythagoras sei in Babylon von Zaratos (= Zoroaster) von den Verunreinigungen seines früheren Lebens befreit und

¹ Plutarch aaO.: *Οἱ Πυθαγορικοὶ τὴν πρὸς τὰ θηρία πραότητα μελέτην ἐποιήσαντο πρὸς τὸ φιλόανθρωπον καὶ φιλοίκτιμον.*

² Die Frage nach dem Ursprung der orphisch-pythagoreischen Askese wird von Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 185 kurzerhand beiseite geschoben, „weil wir von dem Leben und Denken in den Ausgangsländern nichts wissen“.

³ Die antiken Belegstellen, vor allem Clemens Alex. *Strom.* I 15 § 70, 1 (= II 44 Stäh.) gibt Zeller, Philosophie der Griechen I 1^o, 385, 2.

⁴ Aug. Gladisch, Einleitung in das Verständnis der Weltgeschichte, I. Abt.: Die alten Chinesen und die Pythagoreer, Posen 1841; Ed. Röth, Gesch. unserer abendländischen Philosophie, 2. Aufl. 2 Bände, Mannheim 1862; Leop. v. Schröder, Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren, Leipz. 1884; ders., Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes XV (1901) 187–212; S. Cognetti de Martiis, L'Istituto Pitagorico, Turin 1889 = Atti dell' Acad. di Torino XXIV 3, 208–225. Vgl. zur Kritik der drei zuerst genannten Forscher Zeller aaO. I 1^o, 29 ff.

gelehrt worden, von was die Eifrigen sich rein erhalten (*ἀγνεύειν*) müßten, verdient keinen Glauben.¹ Die Tatsachen, daß bei den Magiern² Fleiscenthaltung geübt und das Dogma der Seelenwanderung geglaubt wurde und daß Zoroaster in der Wüste 20 Jahre lang von Käse gelebt hat (nach Plinius *Hist. nat.* XI 42, 242)³, und überhaupt in seiner Lehre Reinigungen eine große Rolle spielten, wurde mit dem vegetarischen Prinzip, dem Seelenwanderungsglauben und den Reinigungsvorschriften des Pythagoras in Zusammenhang gebracht und führte dazu, den griechischen Weisen zum Schüler der persischen Priester und des Zoroaster zu machen.⁴

1. Die Herleitung aus Ägypten

Ernster ist die Meinung zu nehmen, daß Pythagoras seine Weisheit, u. a. auch seine Speiseverbote, ägyptischen Priestern verdanke. Der Untersuchung dieser Frage ist die Dissertation von B. Elbern über die pythagoreischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen (Bonn 1916) gewidmet. Inwieweit das negative Ergebnis, zu dem Elbern gelangt, auch für uns annehmbar erscheint, soll im folgenden dargelegt werden. Die antike Überlieferung geht ohne Zweifel dahin, daß Pythagoras einige seiner Lehren von den Ägyptern entlehnt habe. Herodot zielt, wo er von dem Seelenwanderungsglauben der Ägypter redet (II 123), offenkundig auf Pythagoras, wenn er fortfährt, daß diese Lehre einige Griechen teils früher, teils später als ihre eigene vorgebracht hätten. Ferner bringt Herodot II 81 die ägyptische Sitte, weder in die Tempel in wollener Kleidung zu gehen noch die Toten in wollenen Kleidern zu bestatten, mit den gleichartigen Bestimmungen bei

¹ Auch Aristoxenos bezeugt, daß Pythagoras mit Zaratas (dem Chaldäer!) zusammengekommen sei (Hippolytos *Refut. omn. haer.* I 2 § 12). Ferner erscheint Pythagoras als Schüler des Zaratos bei Alexander Polyhist. (Clemens Alex. *Strom.* I 15 § 70, 1) und bei Plutarch *De anim. procr.* c. 2 p. 1012 E.

² Die Stellen über Pythagoras' Verhältnis zu den Magiern sind am vollständigsten gesammelt bei Zeller aaO. 385, 1 und bei Delatte *Vie de Pythagore* 105 zu Diog. L. VIII 3. Auch Timaios und Androkydes sind Zeugen dieser Tradition (Jamblich *Vita P.* § 19 und 151).

³ Zu diesen Tatsachen vgl. oben S. 42 f.

⁴ Vgl. auch C. Clemens, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, *RGVV XVII* 1 (Gießen 1920) 45 u. 190 f.

den orphischen, bakchischen und pythagoreischen Mysterien¹ in Zusammenhang. Auch hier liegt für Herodot der Gedanke an Entlehnung seitens der Griechen nahe.

Von einem Aufenthalt des Pythagoras in Ägypten indessen berichtet nicht Herodot², sondern zuerst Isokrates in einer Prunkrede (Busiris c. 28), die auf historische Glaubwürdigkeit keinen unbedingten Anspruch erhebt. Hier ist die Rede davon, daß der samische Weise neben seiner übrigen Philosophie im besonderen seine Lehre über Opfer (*θυσίαι*) und Tempelgebräuche (*ἀγιστεῖαι αἱ ἐν τοῖς ἱεροῖς*) aus Ägypten mitgebracht habe. Auch aus Androkydes' Bemerkung (Jamblich *Vita P.* § 158f., vgl. § 151), daß Pythagoras von den Ägyptern geometrische und astronomische Lehren übernommen habe, wird man auf einen Aufenthalt des Pythagoras in Ägypten schließen dürfen.³ Ferner berichtet Timaios (Jamblich *Vita P.* § 17—19) von einer Reise des Pythagoras nach Ägypten und von seinem 22-jährigen Verkehr mit den dortigen Priestern und Propheten. Sehr genau über den ägyptischen Aufenthalt des Philosophen unterrichtet uns Antiphon in seinem Buche über die hervorragendsten Geisteshelden.⁴ Wir entnehmen seinem Berichte im Anschluß an H. Jäger⁵ für unseren Zusammenhang, daß sich Pythagoras von den ägyptischen Propheten beschneiden ließ (Clemens Alex. *Strom.* I 66), durch Erfüllung dieser strengen, den hellenischen Lehrgrundsätzen zuwiderlaufenden Vorschriften (Porphyrr. 8) die Möglichkeit erhielt, die Heiligtümer zu betreten (Diog. L. VIII 3, Clemens *Strom.* I 66) und den Göttern zu opfern (Porphyrr. 8), und daß er in die Geheimnisse der ägyptischen Götterlehre eingeweiht wurde (Diog. L.

¹ Über den Wortlaut und Sinn dieser wichtigen Stelle vgl. Zeller, *Philosophie der Griechen* I 1⁶, 389, 1 und neuerdings Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 189 nebst Anm. 1. Vgl. auch oben S. 96 Anm. 2.

² Weiter geht Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 189: „Ihm (d. i. dem Herodot) wird festgestanden haben, daß Pythagoras in Ägypten gewesen war, was auch durchaus glaublich ist.“

³ Ob man das Zeugnis des Androkydes und Aristoxenos in den *Theolog. arithm.* 52 de Falco (Seelenwanderungslehre des Pythagoras) auch auf die Nachricht von Pythagoras' ägyptischer Reise (S. 53) beziehen darf, möchte ich dahingestellt sein lassen.

⁴ Diog. L. VIII 3, Porphyrr. 7.

⁵ H. Jäger, *Die Quellen des Porphyrios in seiner Pythagoras-Biographie*, Zürcher Diss. 1916, 26f. „Mit dem vorliegenden, sich gegenseitig ergänzenden Material . . . sind wir in die Lage versetzt, diesen Antiphon-Bericht über Pythagoras' Aufenthalt in Ägypten wenigstens in großen Umrissen skizzieren zu können.“

VIII 3, Diog. Antonius = Porphy. 11; Clemens *Strom.* I 66, Porphy. 8). Nach Kallimachos (Schneider frg. 83 a, Diodor X 6 = II 198 rec. Vogel) hat Pythagoras die Lehrsätze der Geometrie teils selber gefunden, teils zuerst von den Ägyptern unter die Hellenen gebracht. Von dem ägyptischen Aufenthalt des Pythagoras berichtet auch der Historiker Diodor I 96 und 98. Pythagoras habe, so heißt es an der zweiten Stelle, das heilige Wort (*ἱερὸς λόγος*), die geometrischen Sätze und die Zahlenlehre von den Ägyptern gelernt, ebenso die Lehre von der Wanderung der Seele durch alle Tiere (*ἡ εἰς πᾶν ζῷον τῆς ψυχῆς μεταβολή*). Endlich bezeugt auch Plutarch *Quaest. conv.* VIII 8, 2 p. 729 A, Pythagoras habe lange in Ägypten verweilt und sich hier namentlich die Vorschriften über die priesterlichen Gebräuche (*ἱερατικὰ ἔργασια*), wie das Verbot der Bohnen und Fische, angeeignet. Wenn ich die angeführten Zeugnisse¹ von Autoren, die zum großen Teil glaubwürdige Historiker sind, in Betracht ziehe, so wird es mir schwer, sie ohne weiteres als apokryph anzusehen. Wenngleich Pythagoras' ägyptische Reise nicht als völlig sicher erwiesen werden kann, so darf man sie meines Erachtens immerhin für möglich halten. Läßt man sie aber als möglich gelten, so ist damit auch die weitere Möglichkeit seiner Beeinflussung durch ägyptische Lehren zugegeben. Um diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit zu erheben, wäre es indessen nötig, die sachliche Übereinstimmung ägyptischer und pythagoreischer Lehren nachzuweisen, insbesondere das pythagoreische Abstinenzgebot auf eine analoge Vorschrift der ägyptischen Priester zurückzuführen. Unter den antiken Autoren, die uns über das Leben der ägyptischen Priester Auskunft geben, ist neben Herodot vor allem der Stoiker Chairemon zu nennen, dessen Schilderung (bei Porphy. *De abst.* IV 6—8) möglicherweise in seiner ägyptischen Geschichte gestanden hat.² Freilich ist dabei zu berücksichtigen, daß Chairemon in einer viel späteren Zeit, nämlich im ersten Jahrhundert nach Chr.³, gelebt hat, und daß

¹ Am vollständigsten sind die Zeugnisse über Pythagoras' ägyptischen Aufenthalt gesammelt bei Zeller aaO. 387, 1. Ergänzt wurde diese Zusammenstellung von Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*, Beihefte zum „Alten Orient“, Heft IV (1925) 4, 1 und von A. Delatte *Vie de Pythagore*, 1922, 105 (Parallelstellen zu Diog. L. VIII 3).

² Vgl. H. R. Schwyzer, Chairemon (= *Klass. philol. Studien*, hrsg. von E. Bickel und Chr. Jensen, Heft 4), Leipz. 1932, 15.

³ Vgl. Schwyzer aaO. 9 ff.

seine Schilderung nicht den Anschein völliger Objektivität erweckt.¹ Ein Vergleich der Lebensgewohnheiten und Lehren der ägyptischen Priester, wie Herodot sie schildert, mit den pythagoreischen Vorschriften und Anschauungen, wie wir sie gewonnen haben, ergibt in der Tat gewisse Berührungspunkte. Nach Herodot töteten die ägyptischen Priester nichts Lebendiges außer beim Opfer (I 140); es war ihnen der Genuß des Schweines (II 47), der Fische und der Bohnen, ja sogar der Anblick der letzteren verboten.² Ferner trugen sie, wie überhaupt alle Ägypter, linnene, nicht wollene Kleider (II 37 vgl. 81).³ Von diesem Punkte, den Herodot mit den griechischen Gebräuchen ausdrücklich in Verbindung bringt, war bereits oben S. 145 f. die Rede. Ebenfalls erwähnten wir den nach Herodot in Ägypten herrschenden Seelenwanderungsglauben und die von ihm behauptete Entlehnung dieser Lehre durch die Griechen. Die Schilderung des Chairemon trägt ein wesentlich asketischeres Gepräge, wobei jedoch mit Herodot keine direkten Widersprüche vorzuliegen brauchen. Die Vorschrift, der Fische, der einhufigen, vielspaltigen und nicht-gehörnten Vierfüßler und der fleischfressenden Vögel sich zu enthalten, weist entschieden eine vegetarische Tendenz auf. Dies bestätigt die Bemerkung, daß sich viele Priester der Tiernahrung überhaupt enthielten, ja daß dies während der Reinigungszeiten alle taten. Indessen fällt die Feststellung auf, daß man sich in dieser Zeit nicht nur des Beseelten und der Eier, sondern auch aller Gemüse und Hülsenfrüchte enthielt. Hier geht also die Askese über einen bloßen Vegetarismus weit hinaus. Andererseits wurde dieser letztere durch eine Menge von Einzelsvorschriften der Opferschlächter über die nicht eßbaren Tiere eingeschränkt, Vorschriften, durch die offenkundig der Genuß anderer Tiere gestattet wurde.

Wenn wir die herodoteischen Nachrichten über die ägyptischen Priester mit den pythagoreischen Abstinenzregeln ver-

¹ Eine allgemeine Darlegung des vegetarischen Prinzips bei den alten Ägyptern und eine ausführliche Würdigung der Zeugnisse des Herodot und Chairemon gaben wir oben S. 33—35.

² Nach Herodot II 41 war der Genuß der Kuh als eines heiligen Tieres für alle Ägypter untersagt.

³ Dieser Punkt wird durch Plutarch *De Is. et Osir.* c. 4 p. 352 C—F bestätigt. Dort heißt es: „Die ägyptischen Priester trugen Linnenkleider. . . Auch wächst der Flachs aus der unsterblichen Erde, trägt eine eßbare Frucht und liefert ein schlichtes, reinliches, beim Tragen nicht beschwerendes Gewand.“

gleichen, so sind tatsächlich gewisse Ähnlichkeiten zuzugestehen. Diese werden noch größer, wenn wir die Nachrichten des Chairemon hinzunehmen, was indessen aus chronologischen Gründen nicht unbedenklich geschehen darf. Wenn wir uns Chairemons Schilderung vor Augen halten, so erinnert die Abstufung der Speiseregeln sowie das Gebot völliger Fleischenthaltung bei einem Teile der ägyptischen Priester stark an die analogen Vorschriften der Pythagoreer. Daß aber die strenge Askese der ägyptischen Priester auch auf die Enthaltung von Gemüse und Hülsenfrüchten sich erstreckte, ist ein bemerkenswerter Unterschied. Durch Herodot könnte jedoch bestenfalls die partielle Fleischenthaltung des Pythagoras auf ägyptischen Einfluß zurückgeführt werden. Man müßte dann annehmen, daß er diese zu einer generellen erweitert habe. Aber auch bei der partiellen Fleischenthaltung der Ägypter, bzw. ihrer Priester, und der des Pythagoras besteht ein wichtiger Unterschied. Jene Abstinenz erstreckte sich im wesentlichen auf die bestimmten Göttern heiligen Tiere. Auch Pythagoras ist nach Androkydes (Jamblich § 106) das Gebot nicht fremd, des für heilig Geltenden sich gänzlich zu enthalten.¹ Indessen bezeugt Aristoteles (Jamblich § 85) für Pythagoras das ägyptischen Anschauungen zuwiderlaufende Gebot, nur die opferbaren Tiere zu essen, da nur in diese die Seele eines Menschen nicht eingehe.² Überhaupt findet die Lehre von der Seelenwanderung, die doch bei dem pythagoreischen Fleischverbot eine gewisse Rolle spielt, in den ägyptischen Denkmälern nicht die Bestätigung, die wir nach Herodot erwarten müßten. Nach Elbern S. 25 hing es bei den Ägyptern von dem freiem Herzenswunsche des Toten ab, ob und worein er verwandelt wurde, während bei Pythagoras nur die unreinen Seelen wandern mußten. Nach H. Leisegang (Gnosis, Leipz. 1924, 265) vollends steht die Seelenwanderung geradezu im Widerspruch zu dem mit den Leichen getriebenen ägyptischen Totenkult, da dieser nur dann einen Sinn hat, wenn die Seele nicht in einen anderen Leib gewandert ist, sondern zur Leiche noch in irgendeiner engen Beziehung steht.³ Aus diesen Erwägungen und in

¹ Jamblich aaO.: *Τῶν νομιζομένων εἶναι ἱερῶν σφόδρα ἀπέχεσθαι.*

² Vgl. oben S. 134 und unten S. 150 Anm. 1.

³ Über den fundamentalen Unterschied zwischen der ägyptischen und pythagoreischen Seelenwanderungslehre vgl. auch Hopfner, Orient und griechische Philosophie 39.

Übereinstimmung mit dem Resultate Elberns möchte ich daher die Vermutung ägyptischen Einflusses auf das Abstinenzgebot des Pythagoras bezweifeln. Damit soll indessen der Einfluß Ägyptens auf die späteren Pythagoreer in keiner Weise geleugnet werden, ein Tatbestand, der von Elbern verkannt wird. Es ist sehr wohl denkbar, daß in diesen Kreisen der Gedanke und die Tradition entstanden, auch der Gründer ihres Ordens habe von Ägypten die Anregungen zu seinen Ideen und Lebensvorschriften erhalten.¹

¹ Zum Einfluß Ägyptens auf pythagoreisches Denken entnehme ich Hopfners Schrift S. 5 und 6, 1 noch folgende Einzelnachweise: Eudoxos bei Plutarch *De Is. et Osir.* c. 30 p. 363 A (negative Wertung des Typhon durch die Pythagoreer); Origenes *C. Cels.* V 21 p. 593/94 (die Wiederkehr der Dinge bei gewisser Stellung der Sterne wurde von den Pythagoreern und den ägyptischen Priestern angenommen); Porphy. *De antro nymphar.* 27 (Heiligkeit der Türöffnungen bei beiden Gruppen); Jamblich *In Nicom. arithm. introd.* 13 Pistelli (Isis wurde von den Pythagoreern als Zweiheit erklärt); Damaskios *Vita Isid.* bei Suidas s. v. *Ἱερατική* (der ägyptische Glaube vom Schicksal der Seele nach dem Tode wurde von den Pythagoreern übernommen). Ferner bestehen nach G. Méautis *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel 1922 (*Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres*, IX. Fascic.) 74 ff. — dies gilt offenbar für die spätere Zeit — noch folgende Ähnlichkeiten zwischen pythagoreischen Vorschriften und ägyptischen Sitten: Gebot, Korpulenz zu meiden (Plutarch *De Is. et Osir.* c. 5 p. 353 A = Diog. L. VIII 9, Porphy. *Vita P.* § 35, Jamblich *Vita P.* § 106, Suidas s. v. *Πυθαγόρας*; Gebot, Wein nur am Tage zu genießen (Plutarch aaO. c. 6 p. 353 B = Diog. L. VIII 19, Jamblich *Vita P.* § 97); Verbot des Fischgenusses (Plutarch aaO. c. 7 p. 353 CD = Jamblich *Vita P.* § 98); Gebot der Pflanzenschonung (Plutarch aaO. c. 35 p. 365, Porphy. *De abst.* I 21 = Jamblich *Vita P.* § 99); Abneigung gegen den Esel wegen seiner Farbe (Plutarch aaO. c. 33 p. 364 B = Jamblich aaO. § 153 S. 112, 1 N. [Lesart: *τὸ πικρὸν τῆς ἀργίας*]); wegen seiner Dummheit (Plutarch aaO. c. 31 p. 363 C = Aelian *Nat. anim.* X 28). Schließlich die Begründung bestimmter Ideen über das Opfer durch die Seelenwanderung (Plutarch aaO. c. 31 p. 363 B = Jamblich aaO. § 85). Freilich besteht hier ein bemerkenswerter Unterschied: nach ägyptischer Vorstellung sind die Tiere den Göttern als Opfer willkommen, in denen sich die Seelen gottloser und ungerechter Menschen verkörpern, während nach der Ansicht des Pythagoras die Seele eines Menschen gerade in die opferbaren Tiere nicht eingeht. So redet Méautis 85f. von einem gegenseitigen Einfluß, einem Synkretismus, einer ägypto-griechischen Religion. Diesem Standpunkt nähert sich Fr. J. Dölger in seinem *IXOTΣ* II (1922) 345, der Elberns These ablehnend gegenübersteht. „Da Elbern vielfach mit falschen Gleichungen rechnet und das ägyptologische Material nicht richtig einschätzt . . ., ist sein Beweis nicht überzeugend. Wir kennen den religiösen Einfluß Ägyptens auf Griechenland und Süditalien noch viel zu wenig, um heute schon feste Behauptungen aufstellen zu können.“ Th. Hopfners Ansicht endlich läßt

2. Die Entlehnung von den Orphikern

Viel näher liegt es und weit wahrscheinlicher ist es, daß manche Lehren und Kultgebräuche des Pythagoras, besonders seine Nahrungsaskese, ihre Heimat in Griechenland selbst haben und zwar den Kreisen der Orphiker entstammen.¹ Neuerdings wurde von Er. Frank in seinem bedeutenden Buche über „Plato und die sog. Pythagoreer“, Halle 1923, auf Grund der zahlreichen zwischen beiden Sekten bestehenden Berührungspunkte sogar behauptet (S. 357, Anm. 168): „Die Pythagoreer scheinen . . . wirklich nichts anderes als Orphiker gewesen zu sein und sich höchstens durch die stärkere Ausbildung der Zahlenmystik von diesen unterschieden zu haben.“² Auch wenn diese Folgerung uns zu weit zu gehen scheint (der aber O. Kern beistimmen möchte),

sich folgendermaßen zusammenfassen. Zwar hatte er in seinem Griechisch-ägyptischen Offenbarungszauber I (1921) § 458 S. 110 bei der Fischenthaltung der Pythagoreer (nach Jamblich *Vita P.* § 98) an die Möglichkeit ägyptischen Einflusses geglaubt. Ebenso hatte er es für denkbar gehalten (aaO. § 519 S. 132), daß Pythagoras die Sitte, nur Linnenkleider zu tragen, aus Ägypten mitgebracht habe. Dagegen kommt er in seiner bereits zitierten Abhandlung „Orient und griechische Philosophie“, 1925, auf Grund einer Kritik der antiken Nachrichten „bezüglich ihres zeitlichen Abstandes von den Gegenständen ihrer Berichterstattung, bezüglich ihrer Urheber und ihres allgemeinen Inhalts und Charakters“ (S. 90) zu dem Ergebnis, daß ein ägyptischer Aufenthalt für Pythagoras höchst zweifelhaft bleibt (S. 17). Auch in bezug auf das Seelenwanderungsdogma sowie die Enthaltensamkeits- und Kleidungsgebote lehnt Hopfner jede Beeinflussung des Pythagoras durch die Ägypter entschieden ab, wenngleich er einen ägyptischen Einfluß in den beiden letzteren Punkten auf die Neupythagoreer des 1. Jhdts n. Chr. für möglich hält (S. 40).

¹ Vgl. Zeller, *Philosoph. d. Griechen I* 6, 590, 4. Ebenso urteilt Hopfner, *Orient u. griech. Philosophie* 40.

² Frank spricht S. 90 auch von einer „Rationalisierung der orphischen Mystik“ durch die Pythagoreer. Grundlegend ist seine These (S. 68 f.), die echte und alte Lehre des Pythagoras beschränke sich darauf, Leib und Seele durch rituelle Speisevorschriften und Waschungen zum wahren Leben fähig zu machen und zu reinigen. Erst etwa um die Mitte des 5. Jhdts. v. Chr. hörten wir von wissenschaftlicher Mathematik und Philosophie bei den Pythagoreern in Unteritalien. Von ihnen spreche Aristoteles meist nur als den „sogenannten Pythagoreern“, sie seien also gar keine wirklichen Pythagoreer gewesen. Ihnen, den „Mathematikern“, als Neuerern und Ketzern, hätten die Akusmatiker das Recht aberkannt, sich überhaupt Pythagoreer zu nennen. Demgegenüber hätten die Mathematiker die bezweifelte Echtheit ihres Pythagoreertums dadurch zu beweisen gesucht, daß sie — natürlich entgegen der historischen Wahrheit — ihre Beschäftigung mit der Mathematik und der spekulativen Naturphilosophie schon dem Pythagoras selbst zuschrieben.

werden wir doch die von Frank aufgedeckten Zusammenhänge in unserer Darstellung verwerten.

Zunächst ist beiden Sekten die Lehre von der Seelenwanderung eigentümlich. Die orphische Lehre, daß die Seele in dem Rade des Schicksals und des Werdens (*ὁ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχός*)¹ eingeschlossen sei und sich aus dem Kreise des Werdens (*ὁ κύκλος τῆς γενέσεως*)² heraussehne, erinnert lebhaft an die pythagoreische Lehre, nach der die Seele einen Kreis der Notwendigkeit (*ὁ κύκλος ἀνάγκης*) durchlaufe und immer wieder in andere Lebewesen übergehe (Diog. L. VIII 14). Es herrscht heute Einigkeit darüber, „daß Pythagoras diese Lehre von den orphischen Mysterien übernommen hat und nicht umgekehrt“ (Zeller, Phil. d. Griechen I 1⁶, 430).

Vor allem aber liegt es nahe, daß Pythagoras das Gebot völliger und dauernder Fleischenthaltung der gleichartigen Vorschrift der Orphiker entlehnt hat. Ist doch der orphische Vegetarismus der älteste und einzige Fall einer solchen Lebensweise im alten Griechenland. Die Verwandtschaft des orphischen und des pythagoreischen Vegetarismus geht auch daraus hervor, daß beide Lebensweisen die Enthaltung von Eiern umfassen.³ Auch das Verbot, wollene Kleidung in den Tempeln zu tragen, das Herodot II 81 in gleicher Weise für die Orphiker wie die Pythagoreer (und übrigens auch für die ägyptischen Priester) bezeugt⁴, wird man mit dem vegetarischen Prinzip in Verbindung bringen dürfen.

Ferner läßt sich die Verwandtschaft der Motive für die Fleischenthaltung in beiden Orden nicht leugnen. Zwar wird die Lehre von der Seelenwanderung bei den Orphikern nirgends, bei Pythagoras verhältnismäßig selten zur Begründung des Vegetarismus herangezogen. Wohl aber fällt bei den Orphikern wie bei Pythagoras der kathartische, asketische Beweggrund in die Augen. Wie jene die Seele befreien wollten von der befleckenden Verbindung mit dem Körper, so erstrebte auch dieser die Reinigung der Seele, um sie in die Gemeinschaft mit der Gottheit zu bringen und für die göttliche Offenbarung empfänglich zu machen.⁵

¹ Kern *Orphic.* fr. 230.

² Kern *Orphic.* fr. 229.

³ Zur orphischen Enthaltung von Eiern vgl. oben S. 84f. Für Pythagoras selbst ist freilich die Enthaltung von Eiern nicht überliefert.

⁴ Vgl. oben S. 85 und Anm. 2.

⁵ Wenn nach Frank 357 „dieselben Speisevorschriften und dieselben ritu-

Über diesen großen Ähnlichkeiten darf man natürlich die Unterschiede der beiden Lebensweisen nicht übersehen. Die orphischen Mysterien sind z. T. noch verbunden mit der barbarischen Sitte der Omophagie, dem einmaligen kultischen Genusse rohen Fleisches, ein Brauch, der an die thrakische Heimat dieser Mysterien erinnert. Diesen Brauch hat Pythagoras nicht mit übernommen. Dagegen machte er offenkundig Zugeständnisse an die Opferpraxis der Staatskulte, indem er dem weiteren Kreise seiner Anhänger den Fleischgenuß zunächst beim Opfer und infolgedessen überhaupt mit gewissen Einschränkungen erlaubte. Wie die Orphik längst ausgebildete Vorschriften des priesterlichen Reinheitsrituals ergriff und vermehrte, so übernahm auch Pythagoras dem allgemeinen Kultus an einzelnen Geboten, was ihm gut schien. So erklärt sich das den Orphikern und Pythagoras gemeinsame Verbot des Bohnenessens¹, das, wie wir oben (85, 3) sahen, im griechischen Kult allgemein gültig war. Dagegen war die Enthaltung von der Malve, vom Wein, von bestimmten Tieren, besonders Fischen, und bestimmten Teilen von Tieren, soweit unsere Überlieferung vollständig ist, nur den Pythagoreern, nicht den Orphikern vorgeschrieben.² Im Hin-

ellen Waschungen und Sühnungen bald als orphisch (Plato *Resp.* 364 E = Diels, Vorsokr. 66 B 5), bald als pythagoreisch (Diog. L. VIII 33) angeführt werden“, so ist zu bemerken: Die erste Stelle handelt von dem Treiben der Bettelpriester und Wahrsager, die nach den Schriften des Musaios und Orpheus ihre rituellen Handlungen verrichten (*θυηπολεῖν*) und durch Opfer und mystische Weihen (*τελεταί*) Reinigung (*καθαρμοί*) von Verschuldung für Lebende und Tote verheißen. „Speisevorschriften“ und „rituelle Waschungen“ sind hier nicht erwähnt. Diese werden nur in dem zweiten Zeugnis, das wohl ins 1. Jhdt. v. Chr. zu setzen ist, genannt. Hier ist von der Reinheit durch Bäder (*λουτρά*), Besprengungen (*περιρραντήρια*) und gewisse Speiseverbote, die wir oben S. 126 genauer besprochen, die Rede. Doch ist dabei zu beachten, daß Pythagoras nach Aristoteles (bei Jamblich *Vita P.* § 83, Aelian *Var. hist.* IV 17) seinen Anhängern verbot, in einen Weihwasserkessel (*περιρραντήριον*) die Hand einzutauchen und in einem öffentlichen Bade sich zu waschen, da es ungewiß sei, ob ein solches Tun der Reinheit diene. Vgl. Näheres oben S. 109, 1. Auch ist die bei den Speiseverboten erwähnte Analogie mit den in den Tempeln vollzogenen Weihen (*τελεταί ἐν τοῖς ἱεροῖς*) wahrscheinlich auf die eleusinischen Mysterien zu beziehen.

¹ Zum orphischen Bohnenverbot vgl. oben S. 85f.

² Bereits oben S. 128f. wiesen wir darauf hin, daß solche Einzelschriften in bezug auf die Nahrung, wie sie für die Akusmatiker galten, den Einfluß der Volksreligion verraten. Parallelen zwischen derartigen pythagoreischen Einzelschriften über die Nahrung und Tracht und zwischen analogen Vor-

blick auf den Fortfall der Omophagie möchte ich dem Urteil W. Capelle's¹ doch zustimmen, daß die pythagoreische Askese von der orphischen beeinflußt, jedoch ethisiert ist. Im übrigen läßt sich bemerken, daß die orphische Askese von einem weit ernsteren und mehr lebensverneinenden Geist durchweht ist als die pythagoreische. Die orphische Auffassung, daß der Leib (σῶμα) ein Grab (σῆμα) der Seele ist (nach Platon, Gorgias 493 A, vgl. Kratylos 400 BC), läßt sich nicht ohne weiteres auf die Ethik des Pythagoras übertragen², die sehr wohl die Gesundheit des Körpers als Vorbedingung alles Wirkens zu würdigen weiß. So bleibt auch der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* neben dem *Ὀρφικὸς βίος* als etwas Besonderes bestehen, wenngleich die Verwandtschaft der beiden Lebensformen nicht geleugnet werden kann.

Eine Bestätigung für die Beeinflussung des Pythagoras durch die Orphiker ist auch die Tradition von den Beziehungen, die zwischen Pythagoras und Orpheus bzw. den Orphikern bestanden haben sollen.³ Die bei Diog. L. VIII 8 und Clemens *Strom.* I 131 (= Diels, Vorsokr. 25 B 2) überlieferte Nachricht freilich, daß Ion von Chios in den Triagmoi erzählt, Pythagoras habe einiges, was er geschaffen habe, auf Orpheus zurückgeführt,

schriften bestimmter Kultstätten bemerkt Delatte *Vie de Pythagore* 231f. Neben den orphischen Mysterien erwähnt er die Kulte von Andania (Messenien), Lykosura (Arkadien), Ialysos (Rhodos) und Iulis (Keos).

¹ Capelle, *Altgriechische Askese*, N. Jahrbücher f. d. klass. Altertum XIII (1910) 690.

² Frank aaO. 357 nennt die σῶμα-σῆμα-Lehre eine „echt pythagoreische Lebensanschauung“. Allerdings ist sie erst für den Pythagoreer Philolaos bezeugt, von dem der Ausspruch stammt (Athenag. 6 S. 6, 13 Schw. = Diels, Vorsokr. I⁴ Philolaos B 15): „Gott hält alles wie in einem Gefängnis (ὥστερ ἐν φρουρᾷ) umschlossen“. Dieser Ausspruch ist nach Rohde, *Psyche* II⁹ 10, 122, 1 offenbar aus dem Spruch der orphischen ἀπόρρητα, wie er uns in Platons Phaidon 62B vorliegt (ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἀνθρώποι = Diels, Vorsokr. aaO.) erst abgeleitet. Beruft sich doch Philolaos selbst auf das Zeugnis der alten Theologen und Seher für die hiermit zusammenhängende Lehre, „daß die Seele mit dem Körper wie infolge bestimmter Strafanordnungen zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist“ (Clemens *Strom.* III 17 = Diels, Vorsokr. Philolaos B 14). Auf diesen Vorstellungen beruht die strenge Verurteilung des Selbstmordes durch die Orphiker und (späteren) Pythagoreer. Der Ansicht von Wilamowitz (Glaube der Hellenen II 199), die σῶμα-σῆμα-Lehre sei nicht orphisch, sondern nur pythagoreisch, hat W. Rathmann in seiner oben S. 87, 1 angeführten Diss. S. 64f. und 72f. wirksam widersprochen.

³ Die Zeugnisse, die für eine literarische Abhängigkeit des Pythagoras von Orpheus sprechen, sind in Kerns *Orphicorum fragmenta* p. 75–77 zusammengestellt.

scheint apokryph zu sein. Ansprechend vermutet Wilamowitz, „Glaube der Hellenen“ II 193, 2 als Grund für die Ansicht des Ion, daß jene orphischen Gedichte die Fleischnahrung verboten. Die Nachricht könnte auch herausgesponnen sein aus der richtigen Beobachtung, daß es sowohl von Pythagoras als auch von Orpheus eine Schrift mit dem Titel „Heiliges Wort“ gab.¹ Aber aus der Gleichheit des Buchtitels darf man meines Erachtens nicht ohne weiteres schließen, „daß es sich im Grunde wohl um ein und dasselbe Buch handelt, das bald als orphisch, bald als pythagoreisch ausgegeben wurde“, wie Frank aaO. 357 es tut.² Auch die Tatsache, daß sowohl von Orpheus (Diels, Vorsokr. 66 A 1, siehe unten Anm. 1) als auch von Pythagoras oder anderen Pythagoreern³ Buchtitel wie das „Weltenkleid“ (*Πέπλος*) und die „Hadesfahrt“ (*Κατάβασις εἰς Αἶδου*)⁴ bezeugt sind, darf nicht zu dem Glauben verleiten, als seien die genannten Schriften miteinander identisch gewesen, wie Frank aaO. anzunehmen scheint.⁵

Beachtenswerter als die Nachricht des Ion von Chios sind die beiden Zeugnisse des Androkydes (bei Jamblich *Vita P.* § 146

¹ Für Pythagoras vgl. z. B. Diodor I 98 = Diels, Vorsokr. 29 A 7; Proklos *In Eucl.* p. 22, 9 = Vorsokr. 32 B 19; Timaios bei Jamblich *Vita P.* § 259; für Orpheus vgl. Suidas s. v. *Ὀρφεύς* = Diels, Vorsokr. 66 A 1. Dem „Heiligen Wort“ des Pythagoras haben nach Bertermann aaO. 13–16 Timaios, Androkydes und auch Aristoxenos ihre moralischen Pythagoras-Vorschriften entnommen.

² Neuerdings hat Ad. Krüger in seiner Diss. „*Quaestiones Orphicae*“, Halle 1934 S. 1 ff. unter Zustimmung von O. Kern Frank's These von der Identität des orphischen und des pythagoreischen *ἱερὸς λόγος* durch weitere Gründe zu erhärten versucht. Auch die Nachricht des Ion von Chios und den Ausdruck *ἀπόρρητα* in Platons *Phaidon* 62B (vgl. oben S. 154, 2) bezieht er auf dieses in heroischem Versmaß verfaßte Werk, das von einer Prosaschrift gleichen Titels verschieden sei (S. 14 und 21).

³ Vgl. Clemens *Strom.* I 131 = Diels, Vorsokr. 5 A 1, ferner Diels aaO. 7 A 4 = 66 A 1 (s. Anm. 1).

⁴ Hierzu sei als übereinstimmende Einzelheit das dem Orpheus im Hades gegebene Verbot des sich Umschauens erwähnt, das nach Eisler, Orphisch-dionysische Mysteringedanken in der christlichen Antike, 1925, 352, 5 vielleicht mit dem pythagoreischen Verbot (Jamblich *Protrept.* c. 21 S. 107, 14 f. Pistelli = Diels, Vorsokr. 45 C 6 S. 360, 33 f.) zusammenhängt, sich beim Verlassen der Heimat nicht umzusehen; sonst erfassen einen die Erinyen.

⁵ Aus der richtigen Beobachtung jedoch, daß bei Aristoteles oft nur von „sog. orphischen Gedichten“ die Rede ist (Diels, Vorsokr. 66 B 10 a und 11), ganz wie die Pythagoreer bei ihm auch nur „sog. Pythagoreer“ sind, folgert Frank aaO. 357 Anm. 167 wohl mit Recht: „Hier wie dort handelte es sich also offenbar nur um Lehren und Verse, die von späteren Autoren dem Orpheus bzw. dem Pythagoras in den Mund gelegt wurden.“

u. 151). Das erste Zeugnis (= Kern *Orphic. fragm. test.* 249 p. 75 f.) besagt, Pythagoras habe die Anregung zu seiner Zahlenphilosophie durch Vermittlung seines thrakischen Lehrers Aglaophamos von Orpheus empfangen. Er habe deshalb auch seine Schrift über die Götter die „heilige“ betitelt. An der anderen Stelle (= Kern *Orphic. fragm. test.* 249 a p. 76 f.) heißt es: „Überhaupt sagt man, daß Pythagoras ein Nacheiferer der Ausdrucksweise und Gesinnung (*διάθεσις*) des Orpheus gewesen sei, und daß er die Götter in ähnlicher Weise wie Orpheus geehrt habe . . . Er habe von ihnen die Sühnungen (*καθαρμοί*) und sog. Weihen (*τελεταί*) kundgetan, da er die genaueste Kenntnis von ihnen hatte. Weiterhin sagt man, er habe die göttliche Philosophie und Verehrung zusammengesetzt, indem er einiges von den Orphikern, anderes von den ägyptischen Priestern, wieder anderes von den Chaldäern und Magiern, einiges von den Mysterien in Eleusis, Imbros, Samothrake, Delos, . . . von den Kelten und von Iberern gelernt habe.“ Bedeutsam an diesem Zeugnis über den eklektischen Charakter der Theologie des Pythagoras ist es, daß die Orphiker an erster Stelle genannt werden. So wird man die orphischen Mysterien als eine wichtige Quelle neben anderen zweifelhaften für Pythagoras' religiöse Lehren und Bräuche ansehen dürfen. Auch aus dem Zeugnis des Timaios (bei Jamblich *Vita P.* § 18), Pythagoras habe keine Weihen ungeschaut gelassen, dürfen wir zum mindesten auf seine Bekanntschaft mit den orphischen Mysterien schließen. Ebenso wird man bei der Nachricht des Hermippos von Smyrna um 200 v. Chr. (bei Josephus *Contra Apion.* 22 § 165 Niese), „Pythagoras ahmte Ansichten der Thraker nach und übertrug sie auf sich“, an die thrakischen Orphiker zu denken haben. Bestätigt werden die Nachrichten des Androkides durch zwei Zeugnisse des Neuplatonikers Proklos. In *Plat. Tim.* 289 B (= Kern *Orphic. test.* 250 p. 77) sagt er: „Von Haus aus (*ἀνωθεν*) gelangte das Wissen über Götter von der orphischen Überlieferung her durch Pythagoras auch zu den Griechen, wie es Pythagoras selbst in seinem Heiligen Wort sagt.“ Und in der *Theolog. Platon.* I 5 p. 13 Portus (= Kern *Orphic. aaO.*) heißt es: „Alle Theologie bei den Griechen entstammt der orphischen Vorbereitung zu den Mysterien (*μυσταγωγία*), da als erster Pythagoras von Aglaophamos über den Dienst der Götter (*τὰ περὶ θεῶν ὄργια*) belehrt wurde.“

Durch die angeführten Zeugnisse, in denen Pythagoras als Schüler der ursprünglich thrakischen Orphiker erscheint, erhält somit auch unsere auf sachliche Übereinstimmung begründete Vermutung, Pythagoras habe sein Abstinenzgebot von den Orphikern übernommen, eine gewisse Bestätigung.¹

Kapitel 11

Empedokles

Der vegetarische Gedanke wurde durch die Orphiker in der griechischen Welt zum erstenmal verbreitet, durch Pythagoras geläutert und fortgepflanzt; Empedokles (c. 500—440) durchdachte ihn bis zur letzten Konsequenz und brachte ihn so, frei von allen Kompromissen, zur Vollendung. Das mit höchster Strenge und Emphase aufgestellte Gebot der Fleischenthaltung, das sich natürlich auch auf die Opfer ausdehnt und das Tötungsverbot in sich schließt, beruht bei diesem Philosophen fast ausschließlich auf dem Glauben an die Wanderung der menschlichen Seele durch das ganze belebte Reich der Natur. Verbunden ist dieser Glaube mit der Lehre von den Weltperioden, insbesondere mit der optimistischen Annahme eines ehemaligen goldenen Zeitalters, in dem nur die Liebe herrschte, und einer künftigen Seligkeit. Neben dem Hauptgebot der Fleischenthaltung begegnen bei Empedokles noch die sekundären Verbote des Bohnen- und Lorbeergerussens (Diels, Vorsokr. I⁴ fr. 140 f.).²

Es gilt nunmehr, den Standpunkt des Empedokles in bezug auf das vegetarische Problem, wie wir ihn eben in Kürze dargestellt haben, durch eigene Aussprüche des Philosophen näher

¹ Daher wird man auch der umgekehrten Überlieferung, der Unsterblichkeitsglaube der thrakischen Geten stamme durch Vermittlung des Zalmoxis von Pythagoras (vgl. die Belege bei Zeller, Philos. d. Griechen I 1⁶, 386, 2), keine besondere Bedeutung beizulegen brauchen. Es bleibt bei E. Rohdes Urteil (Psyche II^{9.10} 109, 1): „Die Orphik hält dem gemeinsamen Urquell (d. i. dem altthrakischen Dionysosdienst) sich überall näher als der Pythagoreismus und darf auch darum für etwas älter als dieser und ohne seine Einwirkung entstanden gelten.“ Bei übereinstimmenden Lehren beider Sekten, wie z. B. dem Gebote der Fleischenthaltung, wird man daher ohne weiteres die Priorität der Orphik zugestehen dürfen.

² Wir benützen im folgenden den Text und die Übersetzung der Fragmente des Empedokles von Diels, Vorsokr. I⁴ (1922) 193 ff. und dazu die wichtige Abhandlung von U. v. Wilamowitz-Moellendorff über „Die *Καθαροί* des Empedokles“, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1929, phil.-hist. Kl., 626—661.

auszuführen und zum Schluß auf die Frage der Herkunft der empedokleischen Askese einzugehen. Zunächst betrachten wir Empedokles' Gedicht über die Natur (*Φυσικά*). Für ihn sind die Menschen nicht, wie für die rationalistisch eingestellten Philosophen, wie Sokrates und die Stoiker, von der übrigen organischen Natur durch eine tiefe Kluft geschieden, sondern in nächste Beziehung gerückt. Denn die Elemente sind ja für Empedokles das Bleibende. Aus ihnen „entsproßt alles, was da war, ist und sein wird, Bäume¹ und Männer und Weiber und Tiere, Vögel und wassergenährte Fische und selbst Götter, langlebige, an Ehren reichste“ (Diels fr. 21). Von den vier Elementen heißt es: „Durch einander laufend werden sie zu Menschen und anderer Tiere Geschlechtern“ (fr. 26). An mythische Fabelwesen erinnert es, wenn Empedokles von Mischgeschöpfen zwischen Mensch und Ochse spricht (fr. 61); ja sogar von Eier legenden Olivenbäumen ist die Rede (fr. 79).

Nach diesen wenigen Proben aus der „Naturlehre“ des Empedokles kann es uns nicht wundernehmen, in seinem Sühnelied (*Καθαροί*) ebenfalls Anschauungen zu begegnen, die den Unterschied zwischen den Reichen der lebenden Wesen verwischen. In der Empfehlung von „Sühnungen“ erweist sich Empedokles als Fortsetzer des Epimenides, Orpheus und Pythagoras.² Durch Sühnungen, das ist der Hauptinhalt des Gedichtes, kann die Sünde des Fleischgenusses, nachdem sich der Mensch bekehrt hat, ausgelöscht werden. Also um Askese und abergläubischen Zauber handelt es sich hier, dagegen ist von einer Moral, die für das reine Leben doch nötig sein sollte, bezeichnenderweise überhaupt nicht die Rede. Daß eine solche Lehre in der aufgeklärten Zeit des Empedokles keinen Erfolg hatte, ist daher nicht weiter verwunderlich.³ Vor allem tritt uns in den *Καθαροί* die Lehre von der Seelenwanderung entgegen. Fr. 115 heißt es: „Es gibt einen Spruch des Schicksals, einen uralten, urewigen Götterbeschluß, der mit breiten Schwüren versiegelt ist: wenn einer seine Hände mit Mordblut (*φόνος*) befleckt in Sündenverstrickung [wer ferner im Gefolge des Streites einen Meineid

¹ Auch in den *Physika* stand nach Sextus Empir. *Adv. logicos* II 286, daß die Pflanzen vernünftig (*λογικά*) sind.

² Zu Pythagoras vgl. Androkydes bei Jamblich *Vita P.* § 151.

³ In dieser Auffassung folge ich Wilamowitz aaO. 649 u. 656.

schwört]¹, aus der Zahl der Dämonen, die ein ewig langes Leben erlost haben, die müssen dreimal zehntausend Horen fernab von den Seligen schweifen und des Lebens mühselige Pfade wechseln, um im Laufe der Zeit unter allen möglichen Gestalten sterblicher Geschöpfe geboren zu werden. Denn der Luft Macht jagt sie zum Meere, das Meer speit sie auf den Erdboden aus, die Erde zu den Strahlen der leuchtenden Sonne, und diese wirft sie in die Wirbel der Luft. Einer nimmt sie vom andern auf, und allen sind sie verhaßt. Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter und Irrender, da ich dem rasenden Streite vertraute.“ Von diesem allgemeinen Wechsel der Natur, die die Seelen mit fremdartiger Leibeshülle umkleidet (fr. 126), wurde also auch Empedokles selbst mit betroffen. „Ich war bereits einmal“, so sagt er (fr. 117), „Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutenttauchender, stummer Fisch.“ Da die Seele also auch in einen Baum eingehen kann, mußte auch das Verhältnis der Menschen zu den Bäumen behandelt werden. Zum Ersatz für die verbotene tierische Nahrung erfindet Empedokles, daß die Bäume das ganze Jahr hindurch Früchte trugen, von denen die Menschen dann leben konnten. „Immer Blätter und immer Frucht bringende Bäume prangen je nach der Luftmischung das ganze Jahr hindurch in der Früchte Überfülle“ (fr. 77f.).² Bei der Wanderung der Seelen erscheint Empedokles die höchste Stufe im Tierreiche der bergbewohnende, auf der Erde schlafende Löwe und die beste Verwandlungsform unter den schönbelaubten Bäumen der Lorbeer (fr. 127). Es ist nur folgerichtig, wenn hieraus die Forderung sich erhebt, der dem Phoibos geweihten Lorbeerblätter sich gänzlich zu enthalten (fr. 140).³ Über den

¹ Der nur bei Hippolytos *Refut. omn. haer.* VII 29 § 16 Wendl. überlieferte Vers $\delta\varsigma\ \kappa' \epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\kappa\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\pi\omicron\mu\omicron\delta\omicron\sigma\sigma\epsilon\iota$ ist nach Wilamowitz 634 eine Interpolation, ein Zusatz oder besser Ersatz für den bei Hippolytos fehlenden Vers 3, in dem von dem $\phi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ die Rede ist.

² Nach Diels standen diese Verse in den *Physika*, nach Wilamowitz 647 jedoch gehörten sie jedenfalls in der Lesart des Theophrast *Act. phyt.* I 13, 2, der $\delta\epsilon\iota\gamma\nu\lambda\lambda\alpha$ statt $\epsilon\mu\pi\epsilon\delta\omicron\phi\nu\lambda\lambda\alpha$ in seinem Texte gehabt zu haben scheint, sicher in die Katharmen.

³ Damit wendet sich Empedokles gegen die Praxis der im Dienste des Apollon stehenden mantischen Personen, die vor der Orakelerteilung Lorbeer kauten. Vgl. Lykophron *Alexandra* v. 6 ($\delta\alpha\phi\eta\eta\phi\acute{\alpha}\gamma\omicron\varsigma$) und Holzingers Kommentar zu diesem Vers. Zur $\delta\alpha\phi\eta\eta\phi\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ des Hesiod vgl. Tzetzes, Proleg. zu Hesiods *Erga* II 14–16 ed. Gaisford. Auch Pythagoras zählte nach Andro-

Wert der menschlichen Verwandlungsformen stellt Empedokles folgende Stufenreihe auf: „Zuletzt werden sie zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und wachsen hieraus empor zu Göttern, an Ehren reichsten“ (fr. 146). Bei dieser Lage der Dinge richtet Empedokles an die Menschen die ernste Frage: „Wollt ihr nicht aufhören mit dem mißtönenden Morden? Seht ihr denn nicht, wie ihr einander zerfleischt in Unbedachtheit eures Sinnes?“ (fr. 136). In grauenvollen Farben malt der Philosoph die unfrome und grausame Handlungsweise, deren sich der Mensch durch das Töten der Tiere schuldig macht.¹ „Seinen eigenen Sohn, der die Gestalt gewandelt hat, hebt der Vater zum Todesstreich empor, schlachtet ihn und spricht auch noch ein Gebet dazu, der arge Tor! Die Knechte hingegen zaudern noch, den um sein Leben Flehenden zu opfern; doch jener, taub gegen sein Gewinsel, schlachtet ihn und rüstet damit im Hause sein Sündenmahl. Ebenso ergreift der Sohn seinen Vater und die Kinder ihre Mutter, rauben ihnen das Leben und schlingen das blutsverwandte Fleisch hinunter!“ (fr. 137). Wir haben hier nach Wilamowitz 648 „eine Anrede, aber wer die Predigt an die Menschen hielt, ist unbestimmbar“. Aber auch ein Mensch, der von der Predigt erschüttert war, spricht selbst in fr. 139: „Weh mir, daß mich nicht früher ein erbarmungsloser Tag vernichtete, ehe denn meine Lippen der Gedanke an den ungeheuren Frevel des Fraßes (σχέλι' ἔργα βορᾶς) umspielte.“

Aber so, wie es in der Gegenwart ist, war es nicht immer. Bei den Menschen des goldenen Zeitalters „gab es noch keinen Gott des Krieges und Schlachtgetümmels, keinen König Zeus oder Kronos² oder Poseidon, sondern nur eine Königin, die Liebe (Κύπρις). . . Diese freilich suchten sie mit frommen Weihegaben zu versöhnen, mit gemalten Opfertieren (γραπτὰ ζῷα)³ und köst-

kydes (bei Jamblich *Vita P.* § 154) den Lorbeer unter den Bäumen auf, mit denen man die Götter ehren solle.

¹ Vgl. Hippolytos *Refut. omn. haer.* VII 29 § 22 Wendl. (= Diels, Vorsokr. I⁴ 266 Z. 23 f.): „Empedokles befiehlt seinen Schülern, aller beseelten Wesen sich zu enthalten, weil, wie er sagt, die Leiber der Tiere, die man verzehre, die Wohnungen gestrafter Seelen seien.“

² Den Kronos schließt Empedokles nach Wilamowitz 646 ausdrücklich aus, damit niemand das hesiodeische goldene Zeitalter hereinziehe.

³ So ist nach R. Eisler, „Bildopfer bei Empedokles“, im Arch. f. Rel.-wiss. XIII (1910) 625 f. γραπτὰ ζῷα im Anschluß an etruskische und ägyptische Parallelen zu verstehen.

lich duftenden Salben, mit Spenden von lauterer Myrrhe und duftendem Weihrauch, und aus den braunen Waben schütteten sie Weihgüsse auf den Boden. Doch mit ruchlosem¹ Stierblut ward kein Altar benetzt; sondern dies galt bei den Menschen als größter Frevel, Leben zu rauben und edle Glieder hinein zu schlingen“ (fr. 128). „Damals waren alle Geschöpfe zahm und den Menschen zutunlich“ (fr. 130), und der Mensch selbst war ein „Herd- und Tischgenosse der anderen Unsterblichen, menschlichen Jammers bar und ledig und unverwüstlich“ (fr. 147). Aber der Optimismus des Empedokles hält an der Hoffnung fest, daß durch die zunehmende Kraft der Liebe ein solches Zeitalter wiederkommen wird.

Fragen wir nach der Herkunft der empedokleischen Askese, so kommen natürlich die Orphik und der Pythagoreismus in Betracht. Auf die Abhängigkeit des Empedokles von der Orphik wurde wiederholt hingewiesen. Ed. Zeller² glaubt an eine Entlehnung der orphischen Abstinenz zugleich mit der Seelenwanderungslehre. Auch O. Kern hat in einem Aufsatz über „Empedokles und die Orphiker“³ nachgewiesen, daß der sizilische Philosoph in Weltanschauungsfragen der orphischen Theogonie manches entlehnt hat. In neuerer Zeit hat namentlich E. Bignone in seinem Empedokles-Buche (Turin 1916) auf die Parallelen zu altorphischen Anschauungen aufmerksam gemacht, die auch auf diesem Gebiet Empedokles als Mystiker erweisen.⁴ So liegt in der Tat die Ansicht nahe, daß sich dieser Philosoph in seiner Askese einfach den Orphikern angeschlossen hat, ohne freilich die S. 153 besprochene Sitte der Omophagie mit zu übernehmen. Daneben ist indessen pythagoreischer Einfluß keineswegs von der Hand zu weisen. So urteilt denn auch Zeller in seiner Philosophie der Griechen I 2⁶, 1024 f., daß die Lehre über die Seelenwanderung und die Dämonen und die hiermit zusammenhängenden Lebensvorschriften dem Empedokles ohne

¹ Nach der Konjektur von Wilamowitz (S. 645) ἀρρήτοιαι für das überlieferte ἀρρήτοιαι.

² Ed. Zeller, „Über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechentum“, in Theol. Jahrbücher XV (1856) 410. Von Zellers späterer Ansicht wird gleich die Rede sein.

³ O. Kern, Archiv f. Gesch. d. Philosophie I (1888) 498—508.

⁴ Auch W. Rathmann weist in seiner oben S. 87, 1 erwähnten Diss. S. 96 ff. und 122 ff. darauf hin, daß Empedokles sowohl in seinen *Καθαρμοί* wie in seinen *Πυρρά* von orphischen Lehren stark beeinflusst worden ist.

Zweifel „zunächst von den Pythagoreern zukamen, mögen auch diese selbst sie aus den orphischen Mysterien aufgenommen haben.“ Auf die Beziehungen des Empedokles zu den Pythagoreern hat besonders W. Capelle hingewiesen.¹ Wir heben das Wichtigste daraus hervor. Nach Favorinus' Denkwürdigkeiten (Diog. L. VIII 53) soll Empedokles den Zuschauern (bei den olympischen Spielen) einen aus Honig und Mehl nachgebildeten Stier geopfert haben.² Indessen heißt es bei Athenaios I 3 E (= Diels Vorsokr. A 11 I⁴ S. 200) — auch hier ist offenbar Favorinus die Quelle —: „Empedokles aus Akragas, ein Anhänger des Pythagoras und Vegetarier (*Πυθαγορικὸς ὢν καὶ ἐμψύχων ἀπεχόμενος*), bildete, nachdem er mit einem Rossegespann in Olympia gesiegt hatte, einen Stier aus Myrrhe, Räucherwerk und den kostbarsten Gewürzen und verteilte ihn an die Leute, die ihm auf dem Wege zur Festversammlung begegneten.“ Sachlich ist hierzu zu bemerken, daß hier auf den Philosophen Empedokles der olympische Sieg seines gleichnamigen Großvaters im Jahre 496 v. Chr. (nach Diog. L. VIII 51 f.) oder der olympische Sieg eines Verwandten (wohl kaum seines Sohnes) Euainetos aus Akragas (nach Diog. L. VIII 53) im Jahre 416 v. Chr. übertragen ist (vgl. Diels, Vorsokr. I⁴ 200 Anm. zu Z. 23 und Wilamowitz 653, 2). Daß Empedokles selbst den Pythagoras gehört habe, jedoch wegen Entwendung von Reden (*λογκλοπεία*) von der pythagoreischen Schule ausgeschlossen worden sei, berichtete Timaios im IX. Buche seines Geschichtswerkes (nach Diog. L. VIII 54). Die Schülerschaft des Empedokles wird auch von Androkydes bei Jamblich *Vita Pyth.* § 104 bezeugt. Ferner hat nach Timaios (bei Porphyrr. *Vita Pyth.* § 29 = Jamblich *Vita Pyth.* § 135)³ Empedokles als Wundertäter von dem samischen Weisen gelernt. Für unseren Zusammenhang wichtig ist das Zeugnis des Alkidamas (4. Jahrh. v. Chr.), Empedokles habe sich des Pythagoras feierliche Ehrwürdigkeit in Lebensführung und Haltung zum Vorbild genommen (bei Diog. L. VIII 56). Daß Empedokles in höchster Bewunderung

¹ Capelle, Altgriech. Askese, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XIII (1910) 690.

² Man vergleiche hierzu auch die von Porphyrr. *Vita P.* § 36 überlieferte Anekdote über Pythagoras' Opfer eines aus Weizenmehl bestehenden Rindes. S. oben S. 118.

³ Die Quellen des Timaios in den §§ 134—136 sind nach Bertermann *De Jamblichi vitae Pythagoricae fontibus*, Königsberger Diss. 1913, 58 Aristoteles und Herakleides Pontikos.

zu dem ihm wesensverwandten Philosophen aufgeblickt hat, beweisen seine eigenen Verse (Diels fr. 129): „Es lebte ein Mann von übermenschlichem Wissen, der anerkannt den größten Geistesreichtum besaß und mannigfacher Künste mächtig war. Denn sobald er nur mit allen seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter hin jedes einzelne Ding in der ganzen Welt.“ Nach alledem ist es keineswegs unmöglich, daß sich Empedokles in der Frage der Fleischabstinenz auch von Pythagoras hat beeinflussen lassen, indem er freilich neben der Seelenwanderungslehre, die er in den Mittelpunkt stellte, alle weiteren Motive fallen ließ und auch alle Kompromisse aufhob.¹

III. Abschnitt

Die indifferente Haltung des Sokrates, der praktische Vegetarismus der Kyniker und der pythagoreische Einfluß innerhalb der Akademie

Kapitel 12

Sokrates

Wir wenden uns nunmehr Sokrates zu, der von den heutigen Vegetariern bisweilen als einer der Ihrigen in Anspruch genommen wird²; wie wir sehen werden, mit Unrecht. Der einzige antike Autor, der den Sokrates zusammen mit Diogenes neben Pythagoras als Vertreter der fleischlosen Diät erwähnt, ist der Kyniker Onesikritos (bei Strabo XV 716, s. oben S. 99f.). Aber daß bei dieser vereinzelt Notiz sowohl in bezug auf Sokrates als auch auf Diogenes ein Irrtum vorliegt, läßt sich, wie wir bald erkennen werden, leicht beweisen. Auch daß Hieronymus *Adv. Iovinian.* II 14 (= Porphy. *De abst.* ed. Nauck² S. 269) in einem Kapitel, in dem er den verlorenen Schlußteil des porphyrischen Werkes über die Enthaltensamkeit exzerpiert hat, den Sokrates wegen seiner „frugalitas“ nennt, beweist noch nichts für dessen

¹ Auch die Zusammenstellung der tierfreundlichen Lehren des Pythagoras und Empedokles bei Cicero *De rep.* III 11, 19; Sextus Empir. *Adv. math.* IX 127 und Plutarch *De esu carn.* II 3 p. 997 E (s. oben S. 105) könnte darauf hindeuten.

² So schreibt R. Springer in seinen *Enkarpa*, Kulturgesch. d. Menschheit im Lichte der pyth. Lehre, 1884, 147: „Daß Sokrates der pythagorischen fleischlosen Diät anhing, ist nicht zu bezweifeln“.

vegetarische Lebensweise. Daß im Gegenteil solche Anschauungen Sokrates völlig fremd waren, wird aufs klarste durch die Denkwürdigkeiten dargetan, die ihm sein Schüler Xenophon gewidmet hat. Mag auch Xenophon den Sokrates in seiner philosophischen Lehre nicht völlig verstanden haben, so dürfen wir seinen Zeugnissen über die Lebensführung und praktische Ethik des Meisters um so mehr Vertrauen schenken. Danach war Sokrates bei seinem gesunden Menschenverstand ein Feind jeder Askese. Die Gesundheit schätzt er als Gut (IV 2, 31) und tritt mit Entschiedenheit für die Wichtigkeit körperlicher Übungen für Leib und Seele ein, da ein gesunder Körper auch für das Denken die notwendige Grundlage bilde (III 12, 3 ff.). Andererseits bewies Sokrates im Essen und Trinken die größte Selbstbeherrschung und Mäßigkeit: „so viel, als die Eßlust gern aufnimmt, zu genießen und das Gegessene gehörig auszuarbeiten, billigte er; denn diese Lebensweise sei nicht nur völlig gesund, sondern hindere auch nicht die Sorge für die Seele“ (I 2, 4). „Zum Essen kam er stets so vorbereitet, daß der Hunger nach Speise ihm Zukost war“; besonders warnte er vor den „Speisen und Getränken, die zum Essen verlocken, ohne daß man Hunger habe, und zum Trinken, ohne daß man Durst habe; denn durch diese Dinge werde Magen, Kopf und Geist zugrunde gerichtet“ (I 3, 5 f.). Das Hungern empfahl er auch als gutes Mittel gegen Appetitlosigkeit, wie er es von seinem Freunde, dem Arzt Akumenos, gehört hatte (III 13, 2). Dementsprechend mißbilligte er es, übermäßig zu essen und sich übermäßig anzustrengen (*ὑπερ-εσθίωντα ὑπερπονεῖν* I 2, 4), wie es der Beruf der Athleten mit sich brachte. Ähnliche Grundsätze entwickelt Sokrates in einer Unterredung mit dem Sophisten Antiphon. „Findest du“, so entgegnet er diesem, „meine Lebensweise schlecht, als ob ich weniger Gesundes und weniger Nahrhaftes äße als du? Oder sind meine Nahrungsmittel schwerer als die deinigen aufzutreiben, weil sie seltener und kostbarer sind? Oder schmecken dir die, welche du dir angeschafft hast, besser als mir die, welche ich mir anschaffe? Weißt du nicht, daß jemand, je besser ihm das Essen schmeckt, um so weniger feinerer Speisen bedarf, und je besser ihm das Trinken schmeckt, um so weniger nach einem Tranke verlangt, der nicht zur Stelle ist?“ (I 6, 5). So glaubte der athenische Weise, „nichts zu bedürfen sei göttlich, und so wenig als möglich Bedürfnisse zu haben, komme dem Göttlichen

am nächsten“ (I 6, 10).¹ „Die anderen Menschen“, so pflegte er zu sagen, „leben, um zu essen; er selbst aber esse, um zu leben“ (Diog. L. II 34).

Wie stand nun Sokrates zur eigentlich vegetarischen Frage? Auch darüber gibt Xenophon mit wünschenswerter Klarheit Auskunft in einer kleinen Erzählung (III 14, 2—4). „Als Sokrates einmal bemerkte, daß einer von den Tischgenossen das Brot (*σῖτος*) liegen ließ und nur Fleisch (*ῥψον*) aß², sagte er, da gerade die Rede von gewissen Namen war: Könnten wir wohl sagen Freunde, warum ein Mensch Fleischfresser (*ῥψοφάγος*) genannt wird? Denn es essen ja doch alle zum Brot Fleisch, wenn etwas da ist; aber deswegen, denke ich, werden sie doch noch nicht Fleischfresser genannt. — Allerdings nicht, sagte einer von den Anwesenden. — Doch wie, sagte Sokrates, wenn einer bloß das Fleisch ohne Brot ißt, nicht der Leibesübungen (*ἄσκησις*), sondern des Genusses wegen, scheint der ein Fleischfresser zu sein, oder nicht? — Kaum, sagte jener, dürfte sonst irgendeiner ein Fleischfresser sein. — Und ein anderer von den Anwesenden sagte: Wer nun zu wenig Brot viel Fleisch ißt? — Mir für meine Person, antwortete Sokrates, scheint es, daß auch dieser mit Recht ein Fleischfresser genannt werden dürfte, und wenn andere Menschen zu den Göttern um ein gutes Fruchtjahr (*πολυκαρπία*) flehen, so wird er natürlich um ein gutes Fleischjahr (*πολνοψία*) beten.³ — Bei diesen Worten des Sokrates merkte der junge Mann, daß dies auf ihn gehe, und hörte zwar nicht auf, Fleisch zu essen, nahm aber Brot dazu. Dies bemerkte Sokrates und sagte: Gebt auf diesen Acht, die ihr in der Nähe sitzt, ob er das Brot wie Fleisch oder das Fleisch wie Brot ißt.“ — Anschließend an diese Erzählung berichtet Xenophon weiter (III 14, 5f.), wie sich Sokrates

¹ Nebenbei sei erwähnt, daß in ganz ähnlicher Weise der Kyniker Diogenes zu sagen pflegte, es sei göttlich, nichts zu bedürfen, und gottähnlich, nur wenig nötig zu haben (Diog. L. VI 105). K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates II 1, (1901) 164, 0 erwähnt diese Übereinstimmung im Rahmen seiner Hypothese vom kynischen Sokrates.

² Beide Kommentatoren der xenophontischen Schrift, R. Kühner und L. Breitenbach, fassen *ῥψον* mit Recht so auf. Nicht nur ihre Hinweise auf die Rolle, die der Fleischgenuß in der Diät der Athleten spielte, — auf sie zielt die III 14, 3 erwähnte *ἀσκησις* hin — sondern auch das Folgende wird diese Auffassung rechtfertigen.

³ Auch aus diesem Gegensatz zwischen *πολνοψία* und *πολυκαρπία* darf man schließen, daß hier unter *ῥψον* tatsächlich ein Fleischgericht zu verstehen ist.

angesichts eines anderen Tischgenossen, der immer zu einem Bissen Brot (*ψωμός* sc. *σίτου*) verschiedene Arten Fleisch (*ῥῥα*) aß, gegen das gleichzeitige Essen von vielerlei Speisen wandte. Neben anderen Gründen macht er geltend, daß der an ein Vielerlei von Leckerbissen Gewöhnte etwas vermißt, wenn nicht viele Speisen da sind, während der, der gewohnt sei, einem Bissen Brot je eine Zukost zuzufügen, in dem gleichen Falle sich ohne Beschwerde mit einem Gerichte begnüge. Der Sinn dieser beiden Erzählungen ist der, daß Sokrates nicht jeden Fleischgenuß als solchen, sondern nur das Übermaß beim Fleischessen verwarf. Diese Stellungnahme wird bestätigt durch Äußerungen, die Sokrates in einer Unterredung mit Euthydemos tat (IV 3, 10). „Ist es nicht klar“, heißt es dort von Sokrates, „daß auch die anderen Lebewesen der Menschen wegen geschaffen und großgezogen werden? Denn welches andere Geschöpf hat von den Ziegen, Schafen, Rindern, Eseln und den übrigen Tieren so viele Vorteile zu genießen wie der Mensch? Mehr sogar, wie ich glaube, als von den Pflanzen; wenigstens nährt und bereichert er sich von jenen so gut wie von diesen. Viele Menschen gebrauchen die Gewächse der Erde gar nicht als Nahrung, sondern leben, indem sie sich von der Milch ihrer Herden und von Käse und Fleisch nähren.“¹ Hier vertritt Sokrates die später von den Stoikern verfochtene Ansicht, daß alle übrigen Lebewesen nur zum Nutzen des Menschen geschaffen sind. Von einem Recht der Tiere oder einem Unrecht, das der Mensch durch ihre Tötung begeht, kann danach bei ihm nicht die Rede sein. Wie ganz anders denkt und fühlt doch hier der Vegetarier Plutarch, dem die Schonung der Tiere am Herzen liegt und dem die vegetarische Frage wirklich ein Problem ist! Man vergleiche z. B. seine Ausführungen im I. Traktat *De esu carn.* cap. 2. Das von den Gegnern der Fleischabstinenz bei Porphyry. *De abst.* I 15 vorgebrachte Argument, das höchst wahrscheinlich auf Herakleides Pontikos zurückgeht, war also tatsächlich nicht zu widerlegen. Dort heißt es: „Ein nicht geringer Beweis dafür, daß Pythagoras nicht vernünftig geurteilt hat, liegt darin, daß ihm von den Weisen kein einziger folgte, weder von den Sieben Weisen einer, noch von den später lebenden „Physikern“, noch der weiseste Sokrates, noch dessen Schüler.“ Dies wußte Porphyrios, und wenngleich

¹ Joël aaO. I 142f. hält diese ganze Ausführung für unwahrscheinlich im Munde des Sokrates und schreibt sie vielmehr dem Xenophon selber zu.

er den Sokrates am Ende seines Werkes wegen seiner Mäßigkeit erwähnte (*De abst.* ed. Nauck.² S. 269), so konnte und wollte er ihn doch nicht als Vegetarier erweisen. Deshalb hielt er „die pythagoreische Zukost für noch angenehmer als die des Sokrates. Denn dieser nannte das Hungern die Zukost der Nahrung, Pythagoras aber würzte dadurch, daß er niemandem Unrecht tat, auch noch die Zukost.¹ Denn die Vermeidung der Tiernahrung war (für ihn) die Vermeidung der mit der Nahrung verbundenen Ungerechtigkeiten“ (Porphyr. *De abst.* III 26 S. 223, 14 ff.).

Kapitel 13

Der Kyniker Diogenes und seine Schüler

Ein Schüler des Sokrates, Antisthenes², wurde der Gründer des Kynismus. Sein Schüler Diogenes von Sinope versuchte die theoretischen Postulate seines Lehrers in die Tat umzusetzen. Damit wurde er der eigentliche Begründer der kynischen Lebensweise (*Κυνισμός*, vgl. z. B. Diogenes L. VI 2). Um das Verhältnis des Diogenes zur vegetarischen Frage zu klären, kommen für uns in der Hauptsache die Vita bei Diogenes L. VI, eine Stelle in Porphyrios' Schrift *De abstinentia*, eine Rede des Dion von Prusa (or. VI) und zwei Reden des Kaisers Julian (or. VI u. VII) in Betracht.³ Wir erwähnten bereits (S. 75), daß Diogenes — wohl im Anschluß an Antisthenes — ein Gegner des Feuers war, in dem er die Ursache der Kultur mit allen ihren Übeln erblickte. Auch gedachten wir der Strabon-Stelle (XV 716), an der neben Pythagoras und fälschlich Sokrates auch Diogenes als Vertreter der fleischlosen Diät genannt wird. Trifft diese Nachricht, die auf den Schüler des Diogenes, Onesikritos, als Gewährsmann zurückgeht, wirklich zu? Gehört zum naturgemäßen Leben (*ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας*, Julian or. VI 193 D), das der Kyniker zum erstenmal in der griechischen Philosophie verkündet und zu leben versucht hat, auch die

¹ Nach Reiskes Konjektur: *τῷ μηδὲνα ἀδικεῖν καὶ ἐφίδυσε τὸ ὄψον*.

² Aus Plutarch *Praec. rei publ.* c. 15 p. 811 B darf man schließen, daß Antisthenes keinen Anstoß daran nahm, Pökelfleisch (*τάριχος*) zu genießen.

³ Über den Wert dieser Quellen (mit Ausnahme von Porphyr. *De abst.*) handelt eingehend K. v. Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*. Philolog. Suppl. XVIII (1926) Heft 2, die wir im folgenden benutzen. Aus Diogenes Laert., Dion Prus., Stobaios und anderen Autoren hat W. Nestle in seinen „Sokratikern“, Jena 1922, 98—111 eine Sammlung der Fragmente des Diogenes (in deutscher Übertragung) zusammengestellt.

fleischlose Kost? Wird Diogenes von den modernen Vegetariern mit Recht als einer der Ihrigen in Anspruch genommen?¹ In der Tat spricht eine Reihe von Zeugnissen dafür, daß Diogenes in der Praxis zum großen Teil vegetarisch gelebt hat. Aber dem stehen beachtenswerte Zeugnisse gegenüber, aus denen hervorgeht, daß von grundsätzlichem Vegetarismus bei diesem Philosophen keine Rede sein kann. Stellen wir zunächst die Nachrichten über Diogenes zusammen, die für eine vegetarische Lebensweise sprechen, um im Anschluß hieran dieses Bild durch die entgegengesetzten Nachrichten zu berichtigen. Zunächst war Diogenes ein Führer zum selbstgenügsamen (*αὐτάρκης*) Leben (Diogenes L. VI 78). Es erinnert direkt an einen Ausspruch des Sokrates, wenn Diogenes zu sagen pflegte, es sei göttlich, nichts zu bedürfen, und gottähnlich, nur wenig nötig zu haben (Diogenes L. VI 105).² Die sokratische Genügsamkeit trieb er auf die Spitze, so daß man mit Recht von kynischer Askese reden kann.³ „Gegen die Schwelgerei (*τενερή*) nahmen die Kyniker eher mit ihren Taten als mit ihren Worten den Kampf auf und lieferten durch sie den Beweis für die Wahrheit des Satzes, daß man sich zum Mitregenten des Zeus erheben kann, wenn man nichts oder doch nur ganz wenig bedarf und nicht mit körperlichen Belästigungen zu kämpfen hat“ (Julian, Rede gegen den Kyniker Heraklios, or. VII 214 C). Diogenes' Schüler Krates dichtete folgenden Hymnos auf die Einfachheit (*εὐτέλεια*):

„Sei mir begrüßt, o göttliche Herrin und Liebling
 der Weisen,
 Einfachheit, die du entsprangst einst aus der Mäßigung
 (*σωφροσύνη*) Schoß!“

(Julian, Rede gegen die ungebildeten Hunde, or. VI 199 A = Diels *Poetar. philosoph. fr.* 12, 221). So wurden Diogenes und seine

¹ Auch Fr. Nietzsche scheint den Kyniker Diogenes für einen Vegetarier gehalten zu haben, wenn er schreibt (Werke X 293 in Kröners Groß- und Klein-Oktavausgabe): „Ich denke an die erste Nacht des Diogenes: alle antike Philosophie war auf Simplizität des Lebens gerichtet und lehrte eine gewisse Bedürfnislosigkeit, das wichtigste Heilmittel gegen alle sozialen Umsturzgedanken. In diesem Betracht haben die wenig philosophischen Vegetarianer mehr für die Menschen geleistet als alle neueren Philosophien. . .“ Ebenso spricht Joël aaO. II 2, 829 von dem „kynischen Vegetarismus.“

² Vgl. Xenophon *Mem.* I 6, 10.

³ Aber die zur Natur gewordene Askese ist nach Diogenes selbst lustvoll (Diogenes L. VI 71 = Nestle, Sokratiker, Diogenes fr. 12).

Schüler die Begründer der wohlfeilen Lebensweise (τῷ βίῳ διδόντες ὁδὸν εὐτελείας, Julian aaO. 198 D). Diese übergroße Einfachheit prägte sich natürlich auch in der Kost aus. So heißt es in der zusammenfassenden Darstellung der kynischen Grundsätze bei Diogenes L. VI 105: „Sie (die Kyniker) predigen ein einfaches Leben (λιτῶς βιοῦν) und begnügen sich mit Speisen, die unmittelbar nur den Hunger stillen (ἀνιάρκεσι . . . σιτίοις) . . . Zuweilen¹ leben sie nur von Kräutern (βοτάναις) und durchgehend nur von kaltem Wasser.“ So war Diogenes ein Mann, „der keinen Obolos, keine Drachme, keine Sklaven, ja nicht einmal ein Stück Gerstenbrot besaß“ (Julian or. VI 195 B). Und Krates betet zu den Musen: „Gebt mir das tägliche Futter (χόρτος) für den Magen und gebt mir es ohne sklavischen Dienst, der karg Unterhalt nur uns gewährt!“ (Julian aaO. 199 D = Diels *Poetar. philosoph. fr.* 10, 220). Den Bauch nannte Diogenes die Charybdis des Lebens (Diogenes L. VI 51). Seine Zöglinge hielt er an, sich mit einfacher Kost und mit Wasser zu begnügen (Diogenes L. VI 31). Das Leben, so sagte er, sei den Menschen von den Göttern nicht schwer gemacht. Diese aber hätten es über dem Suchen nach Honigkuchen (μελίπηκτα), Parfüms u. dgl. vergessen (Diogenes L. VI 44). Gleichwohl durften nach Diogenes' Ansicht die Weisen Kuchen essen wie die übrigen Menschen² (Diogenes L. VI 56). Unter der von ihm genossenen Nahrung werden getrocknete Feigen (ἰσχάδες, VI 26), Oliven (VI 55), Gemüse (λάχανα), ja sogar ungekochte Lupinen (θέρμοι) genannt (Diogenes L. VI 48, 58). Diese Art der Nahrung des Diogenes (Bohnen, Feigen, Myrtenbeeren) geht auch aus einer Anekdote hervor, die sich in Teles' Diatribe über die Selbstgenügsamkeit findet (*Teletis reliquiae rec.* O. Hense², Tübingen (1909) S. 12 f.).³

¹ Nach Reiskes Konjekturen ἐνίοτε an Stelle des überlieferten ἐνίοι.

² Dieser hedonisierende Zug ist neben anderen Zügen dieser Art späteren Ursprungs, vielleicht durch den Borystheniten Bion in die Diogenes-Überlieferung hineingetragen. Vgl. K. v. Fritz, *Quellenuntersuchungen* 42–44.

³ „Und wie machte es Diogenes mit jenem Manne, der sagte, Athen sei eine teure (πολύτελη) Stadt? Er ging mit ihm in einen Salbenladen und fragte, was ein Fläschchen kyprisches Öl koste. — „Eine Mine“, sagte der Kaufmann. — „Ja, die Stadt ist teuer“, rief er. — Dann ging er mit ihm in ein Gasthaus und fragte, was eine Metzelsuppe koste. — „Drei Drachmen“. — „Ja, die Stadt ist teuer“, rief er. — Dann erkundigte er sich nach feiner Wolle und dem Preis eines Schafes. — „Eine Mine“. — „Ja, die Stadt ist teuer“, rief er wieder. — „Nun aber hierher!“ sagte er und führte ihn zu den Lupinen (θέρμοι). „Wie viel kostet der Scheffel?“ „Zwei Pfennige“, hieß es. — „Wahrhaftig,

Der Redner Dion von Prusa läßt in der VI. Rede, betitelt: „Diogenes oder über die Tyrannis“, den Philosophen folgendermaßen sprechen (§ 62): „Zum Essen genügt mir Obst, Hirse, Gerste, Kichererbsen (*ὄρεοι*), die einfachsten Hülsenfrüchte (*ὄσπρια*), geröstete Eicheln (*φηγὸς ἐπὶ τῇ τέρρῃ*), Kornellen (*ὁ τῆς κρανέας καρπός*), mit denen Kirke die Gefährten des Odysseus bewirtet haben soll (Odyssee X, v. 241—243), — lauter Nahrungsmittel, mit denen auch die größten Tiere ihr Leben fristen können.“ Und in derselben Rede heißt es (VI 22): „Die Menschen leben wegen ihrer Weichlichkeit unglücklicher als die Tiere; denn diese trinken Wasser und nähren sich von Pflanzen (*βοτάνῃ*).“¹ Fassen wir die von Dion und Diogenes L. beschriebene Nahrung des Kynikers ins Auge, so können wir uns wohl vorstellen, daß es sich hier im allgemeinen um pflanzliche und zwar — wenn man von den gerösteten Eicheln absieht — um feuerlose, d. h. rohe Kost gehandelt haben mag.² Maßgebend für das kynische Leben war dem Diogenes einmal das glückliche Dasein der Urmenschen (Nestle, fr. 58, 63, 67). Diese kannten nach Diogenes keine andere Nahrung als die von selbst wachsende (*αὐτόματος*, vgl. Dion von Prusa or. VI 28).³ Die wichtigste Beweisinstanz jedoch bildet das bedürfnislose Leben der Tiere, ein Gedanke, der an der zitierten Stelle des Dion (VI 22; 62) bereits zum Ausdruck kam. Denn zur Tierwelt stand Diogenes in einem besonderen Verhältnis: die Tiere nennt er „seine Brüder“ (Diog. L. VI 79); die Maus (Diog. L. VI 22, 40), die Fische (Dion or. VI 18), die Kraniche, Störche (Dion or. VI 32) und vor allem der Hund (Diog. L. VI 60, 55 = fr. 41,

eine billige (*ἐντελής*) Stadt!“ rief Diogenes. — Dann ging er zu den Feigen (*ιοχάδες*). „Vier Pfennige!“ „Und die Myrtenbeeren (*τὰ μύρτα*)?“ „Vier Pfennige.“ — „Eine billige Stadt.“ — Auf diese Weise also ist nicht die Stadt billig oder teuer, sondern, wenn man so lebt, ist sie teuer, wenn so, billig.“

¹ Auch mit Bezug auf diese Rede des Dion hält es K. v. Fritz aaO. 82 für „recht wahrscheinlich, daß Dion häufig dem Diogenes Gedanken in den Mund legte, die er selbst von dessen Lehrer Antisthenes übernommen hatte.“

² Denn auch auf die Gabe des Feuers wollte Diogenes, wie bereits erwähnt, womöglich verzichten.

³ Auch in des Maximus Tyr. 36. Rede (*Εὐπροηγούμενος ὁ τοῦ κυνικοῦ βίος*) darf man demnach „die ganze Erde und die auf ihr befindlichen Früchte“ (§ 5 e) als die Nahrungsquellen des Diogenes auf das Vorbild der ersten Menschen zurückführen, von denen es vorher heißt (§ 1 e): „Sie lebten ohne Beschwerlichkeit. Denn die Erde gewährte ihnen hinreichende Nahrung, nämlich dicht bewachsene Wiesen, bewaldete Berge und die Unterstützung mit Früchten, so viel die Erde hervorzubringen pflegt, ohne von Landleuten belästigt zu werden.“

42 Nestle; Diog. L. VI 33, 45) sind seine Vorbilder. Wir haben es hier mit einer ausgesprochenen Tierliebe zu tun, wie sie für echte Vegetarier charakteristisch ist.

Auch von blutigen Opfern wird bei Diogenes nichts überliefert. Er wollte nicht den Göttern um der Gesundheit willen opfern, beim Opfer aber schmausen auf Kosten der Gesundheit (Diog. L. VI 28). Vielmehr verehrte er die Götter mit der Seele selbst, indem er ihnen das Kostbarste darbrachte, was er hatte, nämlich seine durch seine Vorstellungen geweihte Seele (Julian or. VI 199 B). Daß ferner Diogenes die Athleten für stumpfsinnig hielt, weil sie aus Schweine- und Ochsenfleisch aufgebaut seien (Diog. L. VI 49), läßt auf seine Abneigung gegen übermäßige Fleischnahrung schließen. Auch ein von Porphyrios *De abst.* I 47 überliefertes Diktum des Diogenes weist in dieselbe Richtung. Es lautet: „Nicht aus den Brotessern (*μαζοφάγοι*) werden Diebe und Feinde, sondern aus den Fleischessern (*κρεοφάγοι*) werden Sykophanten und Tyrannen.“¹ Indessen gibt den gleichen Ausspruch Julian in etwas anderem Wortlaut wieder. „Die Tyrannen“, heißt es da (or. VI 198 D), „gehen nicht aus den Brotessern hervor, sondern aus denjenigen, welche eine kostspielige Tafel führen“ (*ἐκ τῶν δειπνούντων πολυτελῶς*). Es ist immerhin denkbar, daß Porphyrios den ursprünglichen Gegensatz zwischen Wohlfeilheit und Luxus in einen Gegensatz zwischen Brotessen und Fleischessen umgewandelt hat.² Fassen wir die angeführten Züge zu einem Bilde zusammen, so könnte man den Eindruck gewinnen, daß Diogenes ein Anhänger der vegetarischen Richtung gewesen sei. Aber wir deuteten bei seiner Beurteilung der Athleten bereits an, daß sich die Abneigung des

¹ Zum Verständnis dieses Wortes, das Tiermord und Menschenmord in Beziehung setzt, vgl. man Plutarch *De esu carn.* II c. 4 p. 998 B und *De soll. an.* c. 2 p. 959 D—F (der allmählich sich steigernde Blutdurst der Tyrannen, der sich gegen Menschen richtet, wird mit der wachsenden Mordlust der Jäger, die sich gegen die Tiere richtet, in Parallele gesetzt). Plutarch *Cato* c. 8 heißt es: „Ein König ist von Natur ein fleischfressendes Tier“ (*ζῷον σαρκοφάγον*). (Worte Catos in bezug auf König Eumenes II. von Pergamon).

² Man vergleiche auch Plutarch *De tuenda sanitate praecepta* c. 7 p. 125 EF: Überzeugt, daß Schwelgerei (*τρηνή*) und Üppigkeit (*πολυτέλεια*) vorzugsweise Empörungen und Tyranneien in den Staaten veranlassen, gab Krates, der Schüler des Diogenes, die scherzhafte Ermahnung: „Ziehe den Linsen (*γανή*) nicht die leckeren Gerichte vor, damit du uns nicht in Aufruhr verwickelst.“ (= Diels *Poetar. philos.* 219 fr. 6). Auch hier handelt es sich nur um den Gegensatz von Üppigkeit und Einfachheit.

Philosophen gegen diese durch ihren übermäßigen Fleischgenuß genügend erklärt. Auch die abweichende Lesart des Diogenes-Wortes bei Julian ist geeignet, den Glauben an die vegetarische Lebensweise des Kynikers zu erschüttern. Bei denselben Autoren, von denen wir die dem Vegetarismus günstigen Nachrichten über Diogenes zusammengestellt haben, finden sich deutliche Zeugnisse, aus denen klar hervorgeht, daß ein grundsätzlicher Vegetarismus bei Diogenes nicht in Frage kommt. Um mit dem weniger Wichtigen zu beginnen, so lesen wir bei Diog. L. VI 31, daß der Kyniker seine Zöglinge auch zur Jagd führte. Ferner wird berichtet, wie er einem, der sein Schüler werden wollte, einen Hering (nach Diokles einen Käse) zu tragen gab, was dieser jedoch ablehnte (Diog. L. VI 36). Klarer als diese Anekdote und die Tatsache des Jagens spricht folgende Nachricht bei Diog. L. VI 34: „Sogar rohes Fleisch (*ὠμὰ κρέα*) versuchte er zu genießen, doch konnte er es nicht verdauen. Bei demselben Autor (VI 73) findet sich auch die Hauptstelle mit der physiologischen Begründung des Fleischgenusses. Dort heißt es: „Auch hielt er es nicht für etwas Unerhörtes (*ἄτοπον*) . . . Fleisch von irgendwelchem Tiere zu genießen; ja selbst Menschenfleisch zu verzehren sei kein Vergehen wider die Gottheit (*ἀνόσιον*), wie sich aus dem Brauche fremder Völker ergebe.¹ Und zwar berief er sich auf folgende Betrachtungen als beweisend dafür, daß streng genommen alles in allem enthalten sei und durch alles hindurchgehe: im Brote seien Fleischteile und im Kohl Brotteile und auch Teile von allen übrigen Körpern, indem allenthalben durch gewisse unsichtbare Poren Stoffmassen eingesogen und wieder ausgedünstet würden, wie er es in seinem „Thyestes“ klarmacht.² Es ist interessant zu sehen, wie hier der Fleischgenuß, ja sogar der Kannibalismus durch die Lehre des Anaxagoras von den in sich gleichartigen Elementen (Ho-

¹ Hier sehen wir neben dem Leben der Urmenschen und dem der Tiere eine dritte Beweisinstanz für eine Besonderheit des kynischen Lebens: die Sitten barbarischer Völker. Aus dieser Tradition mag auch die Nachricht bei Theophrilos *Ad Autolyc.* III 5 (= v. Arnim *Stoic. vet. fragm.* III fr. 750) herausgesponnen sein, nach der Diogenes lehrte, „die Kinder sollten ihre Eltern als Opfer bringen und dann aufessen.“ Vgl. hierzu oben Kap. 6 und 8.

² Auf die Frage, ob diese und andere Tragödien von Diogenes herrühren oder von seinem Freunde, dem Ägineten Philiskos, wie Satyros bezeugt (Diogenes L. VI 73. 80), brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Sicherlich ist der „Thyestes“ im Kreise der Kyniker entstanden.

möomerien) begründet wird.¹ Damit wird jede Vermutung von einer vegetarischen Einstellung des Kynikers aufs entschiedenste widerlegt. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Porphyrios am Ende seines Werkes über die Enthaltensamkeit neben Sokrates auch Antisthenes und Diogenes als Vertreter der Genügsamkeit (*frugalitas*) lobend erwähnt. Dieser Teil des porphyrischen Werkes ist uns wie früher bemerkt, nur durch die Schrift des Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 14 (= Porphyry. *De abst.* ed. Nauck² S. 269f.) erhalten. An Stelle eines Kellers, so überliefert dort Satyros von Diogenes, hatte er einen Ranzen (vgl. Diog. L. VI 22), und da er nur für den gegenwärtigen Augenblick von jedem Beliebigen Speise verlangte und empfing, wurde er allgemein *ἡμερόβιος* (wer nur auf einen Tag Unterhalt sucht) genannt. Daß indessen Porphyrios die Kyniker nicht ohne Bedenken zu den Vertretern einer vegetarischen Lebensweise rechnen konnte, sieht man aus einer Stelle im I. Buche des genannten Werkes (I 42). Nachdem er dort sich gegen gewisse libertinische Gnostiker gewandt hat, die durch Speisen überhaupt nicht affiziert zu werden behaupteten, so wie auch das weite Meer selbst durch schmutzigen Zufluß doch nicht verunreinigt werde, fährt er nach Verurteilung dieser Anschauungen fort: „Dies hat auch einige von den Kynikern zu Allestuern (*παντορέκται*) gemacht, indem sie sich auf den für sie geltenden Grund ihrer Verfehlungen beriefen, den sie als das ‚Gleichgültige‘ (*ἀδιάφορον*) zu bezeichnen pflegen.“² Hier haben wir in der Tat die sittliche Begründung dafür, daß die Kyniker am Fleischgenuß nicht den geringsten Anstoß nahmen. Als Illustration für das Rohfleischessen des Diogenes, von dem oben die Rede war, können wir eine Anekdote betrachten, nach der der kynische Philosoph einen rohen Polypen verspeiste und dadurch seinen Tod herbeiführte. Diese Anekdote muß im Altertum sehr bekannt gewesen sein. So berichtet Diog. L. VI 76, der Kyniker

¹ Vgl. auch Aëtios I 3, 5 (= Diels *Doxographi Graeci* 279 a 6): „Wir genießen eine einfache und einförmige Nahrung, wenn wir z. B. das Brot der Demeter essen und Wasser trinken.“ Aus dieser Nahrung werde dann alles aufgebaut. Dies die Meinung des Anaxagoras. Ganz ähnlich Stobaios *Ecl.* I 10, 12 (I 123f. Wachsm., vgl. Diels, Vorsokr. I⁴ Anaxag. A 46), wo es am Schluß heißt: „Man muß zugeben, daß in der genossenen Nahrung alles Seiende enthalten ist und daß aus dem Seienden alles vermehrt wird.“

² Mit Recht spricht K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates* II 1, (Berlin 1901) 454 von einer diätetischen Adaphorie der Kyniker.

sei nach dem Genuß eines rohen Polypen von der Cholera ergriffen und daran gestorben.¹ Mit geringer Variation berichtet Athenaios VIII 341 E, Diogenes sei nach dem Genuß eines rohen Polypen nach Anschwellung des Magens gestorben.² Zur Erläuterung gebe ich den folgenden Passus von K. v. Fritz aaO. 30 wieder: „Die Erzählung von dem rohen Polypen, an dem sich Diogenes den Tod ißt, erklärt G. A. Gerhard, Arch. f. Rel.-Wiss. (1912) 402 ff. für ‚im Grunde hedonisch‘. Und daß das Essen von Polypen, sofern man sie nicht gerade roh aß, als Schlemmerei oder zum mindesten als etwas besonders Feines galt, zeigt das von Gerhard herangezogene Fragment einer Komödie des Machon (bei Athen. 341 A f.), wo sich der Parasit Philoxenos an einem Polypen, der dort offenbar als Leckerbissen gedacht ist, todkrank ißt.“ Mit Berufung auf Ed. Schwartz fährt v. Fritz dann fort: „Man braucht nur daran zu denken, daß Diogenes den Kampf gegen die *τηρυφή* auf seine Fahnen geschrieben hatte und daß es ein alter homerischer Ausdruck ist, daß man seine Feinde roh fressen möchte. ... So wird der Sinn und die Entstehung der Geschichte, bei der es erst eine spätere Diogenes-feindliche Version ist, daß Diogenes daran stirbt, ohne weiteres klar.“

¹ Durch die Analogie der übrigen Stellen wird bewiesen, daß auch bei Diog. L. *πολύποδα* statt des überlieferten *βοὸς πόδα* zu schreiben ist. Dieselbe Tradition hat auch Censorinus *De die natali* XV 2.

² Der gleichen Quelle wie Athenaios folgt offenkundig Tatian *Adv. Graec.* 2, der Darmverschlingung (*εἰλεός*) als Todesursache angibt, im übrigen den Diogenes wegen seines Prunkens mit Selbstgenügsamkeit tadelte. Am anschaulichsten beschreibt, auch in tadelndem Sinne, Plutarch (*De esu carn.* I 6, 995 CD) die ganze Szene, ohne indessen in seinem Zusammenhang den Todeserfolg zu erwähnen: »Diogenes wagte es, einen Polypen roh zu verzehren, um die Zubereitung durch Kochen entbehrlich zu machen. Da viele Priester und andere Leute herumstanden, hüllte er sich in seinen Mantel, hielt ein Stück Fleisch vor den Mund und rief: „Sehet, um euretwillen setze ich mich der Gefahr aus!“« (vgl. auch Plutarch *Aqua an ignis utilior* c. 2 p. 956 B). Stobaios *Flor.* 98, 8 (= ed. Hense V 826) spricht nur davon, daß Diogenes nach dem Genuße eines rohen Polypen starb. Lukian verquickt offenbar die Version dieser unbeabsichtigten Todesart mit der Lesart von einem freiwilligen Tod, wenn er (*Vitar. auct.* 10) den Diogenes folgendermaßen reden läßt: „Und schließlich, wenn du willst, so iß einen rohen Polypen oder Tintenfisch (*σπηρία*) und stirb!“ (vgl. *Dial. mort.* 21, 2). Und im *Kataplus* c. 7 läßt Lukian die Schicksalsgöttin Klotho in der Unterwelt fragen: „Wo ist denn der Philosoph Kyniskos (der Name weist offenbar auf einen Kyniker), der sterben mußte, da er das Hekatemahl, die Eier aus dem Stühneopfer (*ἐκ τῶν κατὰποιον*) und über das alles einen rohen Tintenfisch aufgefressen hat?“ Auf Julian or. VI 181 A werden wir noch zu sprechen kommen.

Eine zweite Version über den Tod des Diogenes läuft auf Selbstmord¹ hinaus: Nach dem Kyniker Kerkidas aus Megalopolis — zur Zeit des Philippos von Makedonien — (Diog. L. aaO.) hat sich Diogenes durch Anhalten des Atems den Tod gegeben.² Dies scheint die kanonische Version in den Kreisen der Kyniker gewesen zu sein; ihr folgten, wie Diog. L. VI 77 mit Berufung auf des Antisthenes, eines rhodischen Lokalhistorikers (1. Hälfte des 2. Jhdts n. Chr.), Werk über Philosophenschulen (*Διαδοχαί*) ausdrücklich bemerkt, die Schüler des Diogenes. In ähnlicher Weise läßt Porphyrios, der in seinem Werk über die Enthaltung von Fleisch die erste Lesart natürlich nicht brauchen konnte, den Diogenes durch Zudrücken der Kehle mehr das Fieber (durch den Tod) ausschließen als sich das Leben nehmen (bei Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 14 = Porphyr. *De abst.* N.² S. 270). Nach Aelian (*Var. hist.* VIII 14) stürzte sich Diogenes, als er auf den Tod krank war, von einer kleinen Brücke, die beim Gymnasium lag, herab, nachdem er dem Aufseher des Ringplatzes die Weisung gegeben hatte, ihn in den Ilisos zu werfen, wenn er seinen Tod bemerkt habe.

Die dritte Lesart, von der Diog. L. VI 77 berichtet, besagt, Diogenes habe einen Polypen unter Hunde verteilen wollen und sei dabei in die Fußsehne gebissen worden, was seinen Tod herbeigeführt habe. Diese Nachricht hat es also auch mit einem Polypen zu tun; aber nicht Diogenes der „Hund“ habe ihn verzehrt, sondern er habe ihn den Hunden zur Nahrung vorgeworfen. Diese Version, die ganz vereinzelt dasteht, klingt wie eine rationalistische Umdeutung der ersten Lesart. Daß neben der zweiten Lesart vom Freitod des Diogenes die erste im Altertum weitaus am verbreitetsten war, wurde bereits gesagt.³

Als die Kyniker im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr entarteten und in ihren eigenen Reihen der Stifter ihrer Sekte wegen seines Rigorismus immer mehr in Mißkredit kam, machte sich der Kaiser Julian seine Ehrenrettung in einer besonderen Rede „Gegen die ungebildeten Hunde“ (or. VI Hertlein, 362 n. Chr.)

¹ Über die Stellung des Antisthenes, Diogenes und Krates zum Selbstmord vgl. Plutarch *De Stoicorum repugn.* c. 14 p. 1040 A, Diog. L. IV 3, VI 18. 24. 87.

² Diese Todesart wird auch von dem Kyniker Metrokles überliefert (Diog. L. VI 95).

³ Vgl. zu den verschiedenen Versionen über den Tod des Diogenes auch die freilich nicht erschöpfenden Ausführungen von K. v. Fritz aaO. 29—31.

zur Aufgabe. Da Julian die Frage des Rohfleischessens in dieser Rede besonders gründlich behandelt und den Vorwurf seines ungenannten Gegners, „Diogenes habe die verdiente Strafe für seine Narrheit und seine Verehrung der leeren Meinungen der Menge erhalten, da er an diesem Essen, d. i. der Verspeisung des Polypen, zugrunde gegangen sei“ (181 A), zu widerlegen sucht, so ist es für die Charakteristik des Diogenes von Wert, die Gründe seines Verteidigers hier genauer wiederzugeben.

„Was ernteten sie“ (d. i. die Kyniker), so fragt Julian (190 C), „von seiten ihrer Mitmenschen für große Lobsprüche dafür, daß sie rohes Fleisch genossen?“ — „Wie kann etwas, was nicht einmal du selbst für bewundernswürdig hältst, den Beifall der großen Menge finden? Einer oder der andere lobte den Diogenes freilich damals, mehr als zehntausend Zuschauern aber drehte der Ekel und der Abscheu den Magen um und benahm ihnen allen Appetit“ (190 D). — „Das Fleischessen halten manche für etwas der menschlichen Natur Angemessenes (*κατὰ φύσιν*); andere aber sind der Ansicht, der Mensch dürfe sich um keinen Preis dazu verstehen, und es ist schon viel Mühe auf die Erörterung dieser Frage verwendet worden. Du wirst daher, wenn du dir die Sache nicht allzu leicht machen willst, auf ganze Stöße von Büchern stoßen, die von derartigen Dingen handeln. Diese glaubte Diogenes widerlegen zu müssen. Hierbei ging er von folgender Überlegung aus: Wenn man ohne weitere Umstände, d. h. gerade so wie jedes wilde Tier, dem die Natur diesen Trieb verliehen, und ohne seinen Körper zu schädigen und zu belästigen, sondern im Gegenteil zur Stärkung desselben Fleisch esse, dann sei das Fleischessen vollständig der Natur gemäß. Erwachse jedoch irgendwelcher Schaden daraus, dann solle es der Mensch nicht mehr tun, sondern nach Kräften davon abstecken“ (191 CD). Neben diesem Grundsatz, der alles nach dem Nutzen beurteilt, führt Julian noch einen anderen, dem Kynismus näherstehenden an, nämlich in allen Dingen die unempfindliche Gelassenheit (*ἀπάθεια*) und damit die Vergöttlichung zu erreichen (vgl. 191 D, 192 A). „Nun sah Diogenes, daß er allen anderen Dingen gegenüber gelassen blieb und nur bei dem Gedanken an eine derartige Speise sich aufregte, Ekel empfand und sich lediglich von einer leeren Meinung statt von der Vernunft beherrschen ließ. . . . Daher glaubte er, er müsse sich von dieser Schwäche freimachen und sich ganz davon heilen. . . .“

Wenn wir doch, bei der gesetzgebenden Göttin, gekochtes Fleisch genießen, warum sollen wir es denn, sage uns doch, nicht auch ohne weitere Zubereitung zu uns nehmen? ... Sollte Diogenes... etwa glauben, das Fleisch sei zwar in gekochtem Zustande rein und eßbar, wenn es aber nicht auf dem Feuer zubereitet worden sei, schlechterdings abscheulich und ekelhaft?“ (192 A C).

Nachdem Julian so die Beweggründe gewürdigt hat, die Diogenes zur Verspeisung des Polypen veranlaßten, sucht er den Vorwurf, der dem Kyniker hieraus gemacht wurde, weiterhin zu mildern durch den Hinweis auf ähnliche Fälle, in denen ungekochtes Fleisch genossen wird. Er erinnert den Gegner, der seiner Herkunft nach Ägypter war, daran, daß er selbst demnach auch zu den Allesessern (*πανφάγοι* 192 D) gehöre und schon ungezählte gesalzene Fische verzehrt habe. Ferner hebt Julian hervor, „daß auch alle nahe am Meere wohnenden Menschen und auch sogar manche von den weiter weg Wohnenden Meer-vögel, Austern, kurz alle Tiere der Art verschlingen, ohne sie vorher auch nur ein wenig warm zu machen“ (192 D, 193 A). Demnach sei es klar, daß Diogenes nichts Arges, Gesetzwidriges oder völlig Ungewohntes getan habe (vgl. 193 C). Der Unterschied sei nur der, „daß er diese Nahrung ohne alle weitere Zubereitung und gerade so, wie sie die Natur ihm darbot, zu sich nehmen zu müssen glaubte, während dagegen Ihr — gemeint sind der ungenannte Gegner und seine Gesinnungsgenossen — um Eurer Sinnenlust zu frönen, sie vorher mit Salz und einer Menge anderer Mittel zubereitet, um der Natur dadurch Gewalt anzutun“ (193 C). Die eingehende Verteidigung, die somit Julian dem Diogenes auch in bezug auf den Vorwurf der Verspeisung des Polypen zuteil werden läßt, beweist, daß diese Version vom Tode des Diogenes im 4. Jhdt. n. Chr. die herrschende war. Julian macht nicht den geringsten Versuch, sie zugunsten einer anderen Überlieferung abzuleugnen.

Zusammenfassend können wir somit wiederholen, daß Diogenes, mag er auch bei seiner wohlfeilen Lebensweise vorwiegend vegetarisch gelebt haben, gleichwohl nichts weniger als ein grundsätzlicher Vegetarier gewesen ist. Autoritäten wie etwa Pythagoras gab es für ihn nicht. Sein Bestreben, die bestehenden gesellschaftlichen Werte umzuwerten (*τὸ νόμισμα παραχαράττειν*, Diog. L. VI 20) führte ihn auf dem Gebiete der Nahrung nicht zum Vegetarismus, sondern zur Omophagie und Anthropophagie.

ihm: „Er sagte, solange er die Schule des Theophrastos und Xenokrates besucht habe¹, da habe er, wie natürlich, so viel ihm auch von Hause geschickt worden sei, dennoch fürchten müssen, Hungers zu sterben; nie habe er gereicht und immer kein Geld gehabt; seit er aber später zu Krates übergetreten sei, könnte er, ohne daß man ihm etwas sende, auch noch einen andern dazu unterhalten.“ U. a. wird erwähnt: Damals mußte er zu den gemeinsamen Mahlzeiten Weißbrot, ausgesuchte Leckerbissen (*ὄψον μὴ τὸ τυχόν*)², feinen Wein auftischen und die auf ihn kommenden Einladungen abhalten, wobei es hoch herging: denn nur eine solche Lebenshaltung galt bei ihnen als anständig. Nachdem er aber zu Krates übergegangen war, brauchte er nichts mehr derart: er wurde in seinem Charakter anspruchsloser und begnügte sich nun mit einem Mantel, mit Gerstenbrot (*μαῖζα*) und Gemüse (*λαχάνια*) und vermißte weder die frühere Lebensweise, noch war er mit der gegenwärtigen unzufrieden. . . . Manchmal ging er zu dem Schmelzofen bei den Schmiedewerkstätten³ und briet sich Heringe (*μαρινίδες*), goß ein wenig Öl daran, setzte sich hin und aß sie zum Frühstück.

Ferner ist hier Diodoros von Aspendos zu nennen, ein Zeitgenosse des unter Alexander d. Gr. lebenden Archestratos von Gela.⁴ Das Wichtigste über ihn bringt Athenaios IV 163 EF, 164 A: „Dieser Diodoros war seiner Abstammung nach ein Aspendier und, obwohl er ein Pythagoriker zu sein schien, lebte er nach Art von euch Kynikern, indem er sich das Haar wachsen ließ, schmutzig war und unbeschuht einherging. Deshalb hielten einige die von Diodor eingeführte Haartracht auch für pythagorisch, wie Hermippos sagt. Timaios von Tauromenion aber schreibt im IX. Buche seines Geschichtswerkes über ihn folgendermaßen: Diodoros, seiner Abstammung nach Aspendier, führte die veränderte Mode ein und tat so, als habe er sich den Pythagoreern genähert. . . . Sosikrates aber bezeugt im III. Buche seiner Aufeinanderfolge der Philosophen, daß Diodor einen starken Bart gehabt, einen alten Mantel (*τριβων*) angelegt und langes

¹ In dieser Schilderung fällt es auf, daß der Vegetarismus des Theophrast und Xenokrates, von dem noch die Rede sein wird, mit keiner Silbe erwähnt wird.

² Nestles Übersetzung „Fleischspeisen“ ist schwerlich richtig (vgl. Anm. 1); es sei denn, daß Teles oder sein Gewährsmann ungenau unterrichtet war.

³ „Wo die Chalkeia (gefeiert wurden)“, so erklärt Fr. Jos. Dölger, *IXOΓΣ* II (1922) 308.

⁴ Athenaios IV 163 D. Vgl. Ed. Wellmann bei Pauly-Wiss. V Sp. 705 Nr. 40.

Haar getragen habe¹, indem er in einem gewissen Dünkel diesen Aufzug einführte, während die Pythagoriker vor ihm eine glänzende Kleidung an hatten, sich badeten, salbten und in gewohnter Weise die Haare schneiden ließen.“ A. Weiher, *Philosophen und Philosophenspott in der attischen Komödie*, Münch. Diss. (1914) 57f., der am genauesten über diese Frage gehandelt hat, bemerkt mit Recht, daß Diodor nach Timaios ursprünglich Kyniker gewesen ist, während ihn die Nachricht des Sosikrates zweifellos als ursprünglichen Pythagoreer ausbebe. Jedenfalls habe man in dem einen Manne die Vereinigung zweier Richtungen gesehen. Für unsere Zwecke ist wichtig, daß schon damals eine Vereinigung der kynischen Richtung, in der der Vegetarismus vielfach praktisch geübt wurde, mit den Pythagoreern, die die Fleiscenthaltung aus philosophischen Gründen beobachteten, vollzogen wurde.

Wir sehen dann, wie sich die Richtung des Krates fortsetzt bei dem kynischen Prediger Teles, der um die Mitte des 3. Jhdts v. Chr. lebte. In seiner (S. 169) bereits erwähnten Diatribe *Περὶ ἀνταρκείας* heißt es²: „Sind denn nicht alle Wege voll von Kräutern und alle Quellen voll Wasser? . . . Siehst du nicht, wie alte Weiblein vergnügt vor sich hinsummen, wenn sie ihr Gerstenbrot (*φυστή*) verzehren? Biete ich dir im Hunger nicht eine wohlfeile und einfache Würze des Mahles? Denn schmeckt das Essen nicht dem Hungernden am besten und braucht nicht dieser am wenigsten eine Würze? Schmeckt ein Trunk nicht am besten dem Durstigen und wartet dieser nicht am wenigsten auf ein Getränk, das nicht zur Stelle ist? Oder hungert man nach Kuchen und dürstet nach Chierwein?“³ Ferner heißt es bei Teles, *Περὶ πενίας καὶ πλούτου* (Nestle 132, Hense 44), im Anschluß an die oben S. 178 zitierten Krates-Verse: „Es ist in der Tat eine große und bemerkenswerte Wirkung des Ranzens und der Lupinen (*θήρυμοι*), des Gemüses (*λάχανα*) und des Wassers, daß man für nichts zu sorgen braucht und frei ist von Kriecherei

¹ Vgl. Diogenes L. VI 13.

² *Teletis reliquiae* rec. O. Hense, Tüb.² 1909, p. 7f. Die Übersetzung nach Nestle, Sokratiker 122.

³ Nach Hense in seiner Teles-Ausgabe p. XLVI f. CVII. CX u. 5 sind die Einzelheiten dieser Diatribe auf Bion von Borysthenes, wahrscheinlich den Schüler des Krates, zurückzuführen. Da dieser jedoch die kynischen Lehren nicht rein vertritt, konnte er hier übergangen werden, zumal er in diätetischer Hinsicht im Vergleich zu Krates und Teles nichts spezifisch Neues bietet.

und Schmeichelei. Endlich gibt Teles 54 H. (= Nestle 140) in der Diatribe *Περὶ περιστάσεων* den Rat: „Bedrängt dich ... zuweilen Kampf, Mangel, Armut, dann ziehe dich zurück auf einmaliges Essen am Tage (*μονοσιτία*), auf Selbstbedienung (*αὐτοδιακονία*), auf den Philosophenmantel (*τρίβων*) und — im äußersten Fall — auf den Hades.“

Auch der kynische Philosoph und Dichter Kerkidas aus Megalopolis (3. Jhdt. v. Chr.) ist offenkundig von Krates beeinflusst.¹ Seine Meliamben zeigen inhaltlich eine sekundäre Phase des Kynismus.² Charakteristisch für seine einfache Lebensweise sind einige Verse des Gregor von Nazianz (*De virtute* 595) über ihn.³ „Kerkidas, der große Freund der einfachsten Speisen aus einem Kessel, sagt mit Recht, daß alle die kostbaren Speisen der Feinschmecker in den Abgrund (d. h. Abtritt) gehen, nicht mehr Speise sind: das ist das *τέλος* (Ende zugleich und Ziel) der Schwelger. Er selbst ißt Salz und spuckt salzigen Spott noch dazu auf die Schwelgerei.“⁴ Das Gedicht des Kerkidas, dem diese Verse entstammen, führte den Gegensatz von Einfachheit und Tafelluxus breiter aus. Um diesen Gegensatz handelt es sich auch in einem anderen Gedicht des Kerkidas, in dem er sein im Dienste der Musen verbrachtes Leben den Sorgen der Fettfleischesser (*πικελοσαρκοφάγοι*) gegenüberstellt, von denen er sich frei weiß.⁵ Charakteristisch ist es, wenn Kerkidas kurz vor seinem Tode die Hoffnung ausspricht, im Jenseits verehrte Meister der Vorzeit anzutreffen, und zwar als Vertreter der Weisen den Pythagoras (Aelian *Var. hist.* XIII 20). So sehen wir, wie dieser neben dem Schulheiligen Diogenes von dem jüngeren Kyniker geschätzt wurde.

In der milderen, gebildeten Richtung des Kynismus, die mit Krates von Theben ihren Anfang nimmt, setzt sich der prak-

¹ Gerhard bei Pauly-Wiss. XI Sp. 304.

² Gerhard aaO. 297.

³ *Poetae lyr. Graec.* rec. Bergk II (1882) 515, Nr. 7. Vgl. *Antholog. lyr.* Gr. ed. Diehl I (1925) 313, Nr. 11 a.

⁴ So Wilamowitz in den Sitz.-Ber. der Preuß. Akad. d. Wiss. II (1918) 1152.

⁵ Wilamowitz aaO. 1149 (= Oxyrhynchus-Pap. ed. Hunt VIII (1911) Nr. 1082, fr. 3 p. 37). Mit Recht hebt Wilamowitz hervor, daß bei dem überlieferten Ausdruck *πικελοσαρκοφαγῶν πάσας μελεδῶνας* die Sorgen niemals Objekt zu einem Verbum *πικελοσαρκοφάγεται* sein kann. Er faßt vielmehr *πικελοσαρκοφάγων* als Substantiv, abhängig von *πάσας μελεδῶνας*. Dann kommt der gute Sinn heraus: „Dein Herz in deiner Brust war »nicht erschlaft durch all die Sorgen der Fettfleischfresser.«“

tische, von Auswüchsen gereinigte, aber keineswegs ausschließliche und als solcher betonte Vegetarismus des Diogenes fort. Von hier führen Verbindungslinien zu Philon von Alexandrien. Die Nahrung der Therapeuten, bei denen er das Ideal einer naturgemäßen Lebensweise verwirklicht findet, ist Brot nebst Salz als Zukost und Wasser (*De Vita contemplat.* § 37 = VI 55 ed. Cohn).¹ Den Genuß der Fleischkost sieht Philon *De somn.* II 7 § 49 und *Quaest. in Genes.* I 18 = S. 14 Aucher, II 58 = S. 141 Aucher als besondere Konzession an.²

Wahrscheinlich in die Zeit der Wiederbelebung des Kynismus im 1. Jhdt. v. Chr. fallen die Anacharsis-Briefe. Diese gefälschten Briefe zeigen den Anacharsis durchgehend als Vertreter des kynischen Standpunktes.³ Es ist charakteristisch, daß im 5. Anacharsis-Briefe (Hercher *Epistolographi Graeci* 103) neben Milch und Käse auch gebratenes Fleisch als Nahrung des Skythen erwähnt wird.⁴ Nebenbei sei hier auf die eigenartige Rolle der Lupinen (*ῥέποι*) hingewiesen, wie sie aus dem gleichfalls apokryphen 9. sokratischen Briefe (Aristippos an Antisthenes) hervorgeht (Hercher ebenda 617 § 4). Hier will Aristippos dem Antisthenes große, weiße Lupinen senden, damit er sie heimlich essen könne, nachdem er den jungen Leuten seinen Herakles vorgetragen⁵ habe.

¹ Vgl. zur Lebensweise der Therapeuten Näheres oben S. 39f.

² Während von Philon *Vit. Mosis* III 29 § 223 (= IV 252 Cohn) die Getreidefrucht als einzig notwendige Nahrung angesehen und sogar die Früchte als unnötig bezeichnet werden, werden *De somn.* II 7 § 49 (= III 266 Wendl.) neben Brot und Wasser als notwendige Würzen wenigstens Lauch, Gemüse, viele Baumfrüchte, Käse und, wenn sonst etwas von ähnlicher Art ist, bezeichnet. Vgl. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Berlin 1895, 9f. (= Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. von P. Wendland u. O. Kern). Philo Iud. *Quaest. in genes.* I 18 S. 14 Aucher (= tom. VI 259 ed. Richter): „*Helluones fortassis insatiabilesque ventre dixerint, bestias ac volucris tamquam cibos necessarios adiutorio homini esse; cooperatur enim ventri esus carnis ad salutem vigoremque corporis. . .*“ Ebenda II 58 S. 141 Aucher (= tom. VI 353 ed. Richter): „*Nunc autem usu venit (d. h. Speisen außer Gemüse) non uni soli nationi inter gentes selectas cupidasque sapientiae, apud quas continentia religiosa honoratur, sed universis hominibus; qui fieri nequit ut universim cohibeantur ab esu carnis.*“ Philo Iud. *De somn.* II 7 § 49: *Εἰ δὲ θέλεις, ἐπὶ σαρκόβορον ἀνθρώπων ἰχθὺς ἔτι καὶ κρέας πρὸς τοῖς γράφωμεν.*

³ W. Schmid bei Pauly-Wiss. I (1894) 2018.

⁴ Vgl. Cicero *Tusc.* V 32, 90: „*lacte, caseo, carne vescor.*“

⁵ „Herakles“ ist der Titel einer oft erwähnten Schrift des Antisthenes.

In einigen Diogenes-Briefen (ep. 34, 1; 36, 1: *ἄλγιστα*; 37, 4: *ἄλγες ἢ κάρδαμον*; 44: *ἄριστος* bei Hercher *Epistologr. Gr.* 248 ff.) — in der Hauptsache sind diese Briefe eine Fälschung der augusteischen Zeit¹ — ergibt sich das gleiche Bild der kynischen Nahrung, wie es uns bereits bei Diog. L. VI und in Teles' Diatriben entgegentrat. Als bemerkenswert sei der kurze 14. Brief des Krates erwähnt (Hercher *Epistologr. Gr.* 210), in dem wieder Gerstenbrot (*μᾶζα*) und Wasser als hauptsächliche Nahrung der Kyniker erscheint, dagegen Fisch und Wein abgelehnt werden, da beides die Greise vertiere (*ἀποθηριοῖ*) und die Jünglinge verweichliche.

Ihrer Art nach verwandt mit den Diogenes-Briefen ist die Schlußrede des Brachmanen Dandamis in Palladios' Schrift *Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων* c. 16. Wir erblickten in dieser kynischen Diatribe ein wichtiges Dokument für das Eindringen vegetarischer Gedanken in den Kynismus.²

Im 1. Jhdt. n. Chr. hat dann der ebenfalls vom Kynismus stark beeinflusste Philosoph Musonius — hierin den Sextiern folgend — den Schritt zu einer völligen Fleiscenthaltung getan, wie wir noch genauer sehen werden.

Auch im 2. Jhdt. n. Chr. malt Lukian die Diät der Kyniker in den herkömmlichen Farben. Als Beispiel führen wir den Misanthropen Timon an, dessen Kost *Tim.* 56 folgendermaßen geschildert wird: „Du weißt, daß Gerstenbrot (*μᾶζα*) für mich ein ausreichendes Mahl ist, die angenehmste Zukost aber Thymian (*θύμιον*) oder Kresse (*κάρδαμον*), oder, wenn ich einmal schwelgen möchte, etwas Salz.“³

Dagegen sagt in dem wahrscheinlich unechten (Ps.-Lukian) Dialog *Kynikos* c. 11 der Kyniker: „Wer das Fleisch der Purpurschnecken (*τὰ κρέα* d. i. *τῆς πορφύρας*) nicht nur zur Speise, sondern auch zum Färben braucht, macht der nicht einen widernatürlichen Gebrauch von Gottes Gaben?“

Hier wird also der Genuß von Schnecken stillschweigend als erlaubt vorausgesetzt. Die alten Gemeinplätze in bezug auf die kynische Diät finden sich endlich im 4. Jhdt. n. Chr. bei dem Kirchenvater Gregor von Nazianz, der in hohem Grade von

¹ Christ-Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* II 1⁶ (1920) 484.

² Vgl. Näheres oben S. 52.

³ Lukian *Epist. Sat.* I § 21 p. 393 Hercher werden Gerstenbrot (*ἄλγιστα*) und Thymian (*θύμιον*), *Epist. Sat.* II § 28 p. 395 Hercher auch Gemüse (*λάχανα*), *Vitarum auctio* 9 und *Fugitivi* 20 Lupinen (*τέρενοι*) als kynische Nahrung genannt.

der kynischen Diatribe abhängig ist. Im einzelnen hat dies Joseph Dziech *De Gregorio Nazianzeno diatribae, quae dicitur, alumno*, Poznań 1925, genauer untersucht. S. 105—108 sind dort die antiken (von uns im wesentlichen angeführten) Belegstellen nebst moderner Literatur über die einzelnen Bestandteile der Kyniker-Nahrung¹ sowie die betreffenden Stellen des Gregor angegeben. Endlich ist hier der Kyniker oder „kynisierende Neuplatoniker“² Sallustius (5. Jhdt. n. Chr.) zu nennen.³ Bei seiner Ernährung „legte er großen Wert darauf, lange Zeit mit feuerloser Diät auszukommen.“⁴ Er nahm sich also hierin die Kyniker Diogenes und Krates zum Vorbilde.

Kapitel 14

Platon

Wir gehen nunmehr dazu über, zu prüfen, wie Sokrates' größter Schüler, Platon, zur vegetarischen Frage gestanden hat.⁵ Dieser Frage hat G. Teichmüller in seinen „Literarischen Fehden im 4. Jhdt. v. Chr.“ (Breslau 1887) im zweiten Band ein besonderes Kapitel gewidmet (II 6). Dieser Gelehrte, der selber eine vegetarische Lebensweise befolgt hat⁶, kommt zu der Annahme, daß Platon „die für einen göttlichen Mann (*θεῖος*), wie er sich selbst

¹ Es sind: *μαῖζα, ἄρτος, ἀλφίτα, λάχανα, θέρμοι, θύμον, ἄλες*. Es sei hier auch auf den guten Überblick über die kynische Nahrungsaskese hingewiesen, den R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV XXI 1, (1929) 110—114 bietet.

² So R. Asmus, *Der Kyniker Sallustius bei Damascius* (N. Jahrb. f. d. klass. Altert. XIII (1910) 507). Nach Asmus ebenda S. 505 gehörte Sallustius zeitweilig zum Kreise des Proklos in Athen.

³ Vgl. ferner Praechters Artikel über ihn bei Pauly-Wiss.-Kroll I A Sp. 1967—1970.

⁴ Suidas s. v. *κυντρόπος*: ἐποιεῖτο δὲ μέγιστον ἀπύρω διαίτη κεκοῖσθαι πολὺν χρόνον.

⁵ Wir haben Platon erst hinter dem Kyniker Diogenes behandelt, um unmittelbar an ihn die Meinungen der späteren Akademiker sowie die des Aristoteles und seiner Schule anschließen zu können.

⁶ Freundlicherweise hat mir Anna Teichmüller, die Tochter Gust. Teichmüllers, einen Brief ihres Vaters vom 17./29. August 1882 an seine zweite Tochter Lina mitgeteilt, der diese Tatsache illustrieren kann. „Wir versuchen jetzt“, heißt es da, „eine neue Diät, die der Vegetarianer, d. h. wir wollen uns hauptsächlich von Körnern, Früchten, Milch und dergleichen nähren. . . . Es ist die pythagoreisch-platonische Lebensweise. Sie wird jetzt bei uns versucht und, wenn sie die Probe besteht, so soll sie anerkannt bleiben für unsere Familie. . . . Die Billigkeit ist erstaunlich.“

bezeichnet, allein passende, naturgemäße und von Gott gegebene Diät gewählt habe,¹ d. h. Vegetarier gewesen sei. Dieses durch sorgfältige Analyse der einschlägigen Stellen in Platons Schriften gewonnene Ergebnis sucht Teichmüller in feinsinniger Weise durch indirekte Zeugnisse aus den Schriften des Philosophen sowie durch die Zeugnisse der äußeren Überlieferung zu stützen. Indem wir das Problem nachprüfen, werden wir unter sorgfältiger Benützung der von Teichmüller vorgebrachten Argumente zunächst die äußere Überlieferung berücksichtigen, um hierauf Platons Standpunkt in dieser Frage aus seinen Schriften kennen zu lernen.

Als Quelle für Platons Leben kommen neben dem Bericht bei Diog. L. III die Vita des Olympiodor sowie die Vita eines Anonymus² in Betracht; daneben werden wir die Zeugnisse verschiedener Dichter der mittleren Komödie zu berücksichtigen haben. Wir werden von den Viten diejenigen Nachrichten wiedergeben, die für die vorliegende Frage möglicherweise von Bedeutung sind. Die einzige Notiz, die auf eine vegetarische Lebensweise Platons hindeutet, findet sich in der Vita des Anonymus. Dort wird erzählt, wie der Mund des neugeborenen Platon auf dem Hymettos von Bienen mit Honig gefüllt worden sei zum Zeichen dafür, „daß die von ihm ausfließenden Reden süßer als Honig sein würden, wie der Dichter sagt. Er gebrauchte aber eine Nahrung, die nicht von Tieren, sondern von den Pflanzen stammte“ (S. 6, 36f.) Mit Recht bemerkt Teichmüller zu dem letzten Satz (S. 181): „Offenbar soll damit die zweite Verrichtung des Mundes berücksichtigt werden, da der Honig doch gegessen wird, so daß, weil der Honig von den Pflanzen stammt, Rede und Nahrung auf das Reine und Schöne deuten müssen.“

Man darf jedoch hierbei nicht vergessen, daß dieselbe Anekdote mit unwesentlichen Änderungen auch von Olympiodor (S. 1, 14 ff.) berichtet wird, indes ohne Zufügung des letzten Satzes.³ Es ist

¹ Teichmüller aaO. 194.

² Wir zitieren diese beiden Viten nach Cobet, der sie im Anhang zu seiner Ausgabe des Diogenes Laertius, Paris 1862, 1—9 abgedruckt hat.

³ Ebenso wird die Bienenfabel vom neugeborenen Platon kurz erwähnt von Cicero *De divin.* I 36, 78, Valerius Max. I c. 6 extern. 3, Plinius *Nat. hist.* XI 17, 55 und Aelian *Var. hist.* X 21 und nur auf die Beredsamkeit des späteren Philosophen ausgedeutet. Ähnliche Geschichten sind uns auch von Pindar (Aelian *Var. hist.* XII 45), Vergilius nach Phocas (Sueton. ed. Reiffer-

wohl möglich, daß wir es bei der vegetarischen Ausdeutung des Mythos mit einem Neuplatoniker zu tun haben, der die diätetische Gepflogenheit seiner Sekte auch auf den Altmeister Platon zu übertragen bestrebt war. Beweisend ist jedenfalls der genannte Satz nicht. Auch sonst fällt in der Vita des Anonymus die Betonung der Reinheit auf. „Die apollinische Art des Platon bewiese auch die reine Art seines Lebens“ (S. 4, 48 ff.).¹

Was nun Platons Verhältnis zu Pythagoras und seiner Schule betrifft, so ist hier die Bemerkung bei Diog. L. III 8 zu beachten, nach der Platon die Erkenntnislehre nach Pythagoras, die Politik nach Sokrates betrieb. Auch der Anonymus berichtet (S. 7, 16 ff.), daß Platon bei Sokrates die Ethik lernen wollte, (die ja nach antiken Begriffen einen Teil der Politik bildete,) während er späterhin zu den Pythagoreern ging, da er von ihnen die Kunst lernen wollte, durch Zahlen die Dinge zu erklären (S. 7, 36 ff.). Um die pythagoreische Philosophie an der Quelle zu studieren, berichtet der Anonymus weiter, habe Platon Ägypten bereist und dort Geometrie und Hieratik studiert (S. 7, 45 ff.). Von der ägyptischen Reise des Platon berichten auch Olympiodor (S. 4, 1 ff.), Diog. L. III 6 und Diodor I 96.² Wenn indessen Teichmüller schreibt, daß Platon „in Ägypten ein ganzes Volk vegetarisch leben sah“ (S. 194), so haben wir bereits in den Kapiteln über den Vegetarismus der alten Kulturvölker und über Pythagoras ausgeführt, daß dies nicht zutrifft. Daß Platon von den Pythagoreern in hohem Grade beeinflusst wurde, steht indessen außer Zweifel.³ Vielleicht wurde er bereits in seiner Lehrzeit bei

scheidt 69: *vita Verg.* v. 25) und Lucanus (Sueton. aaO. 76f.) überliefert und als Dichterweihen aufzufassen. Zusammengestellt sind die zitierten Stellen über Platon und die übrigen von W. Robert-Tornow *De apium mellisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica*, Berlin 1893, 100 ff. u. 115 f.

¹ Auch der durch einen Traum dem Vater Platons gegebene Befehl, mit seiner Frau während der Schwangerschaft keinen geschlechtlichen Umgang zu pflegen, sondern allein zu bleiben, hat nach dem Anonymus den Zweck, „daß das zu gebärende Kind rein geboren würde“ (S. 6, 23 ff.). Diese Anschauung weist möglicherweise ebenfalls auf neuplatonischen Ursprung; denn in diesen Kreisen galt der geschlechtliche Verkehr im allgemeinen als befleckend (vgl. Porphy. *De abst.* IV 20).

² K. Praechter steht in Überwegs Grundriß der Gesch. der Philosophie I² 183 der Tradition von Platons ägyptischer Reise skeptisch gegenüber.

³ Über Platons Verhältnis zu den Pythagoreern vergleiche man vor allem E. Frank, Platon und die sog. Pythagoreer, Halle 1923, und v. Wilamowitz-Moellendorf, Platon II³ (1929) 82—94.

Sokrates durch die Philolaos-Schüler Simmias und Kebes, seine Mitschüler bei Sokrates, mit der pythagoreischen Lehre und dem *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* bekannt. Aber daß er irgendwie in der Lebensführung den Pythagoreern sich angeschlossen habe dafür liegt nicht das geringste Anzeichen vor. Seine Abhängigkeit erstreckt sich, wie gesagt, vor allem auf die pythagoreische Erkenntnislehre. Daß er aber z. B. die pythagoreische Gütergemeinschaft in der Akademie einführte, darüber ist nichts bekannt.¹ Daß er ferner zum Unterschied von Pythagoras als erster unentgeltlich lehrte, hebt der Anonymus S. 8, 44 ff. lobend hervor. Auch erwähnt Olympiodor S. 4, 24 ff., „daß er sich von dem selbstgefälligen Stolz der Pythagoreer freimachte, ferner von der Sitte, die Türen verschlossen zu halten und auf des Meisters Worte zu schwören (τοῦ αὐτοῦ ἔφα), indem er sich gegen alle höflicher zeigte.“

Auch die von Diog. L. VIII 54 berichtete Einzelheit, daß nach Timaios Platon wegen Nichtinnehaltung des Schweigebotes (*λογοκλοπία*) von den Vorträgen des Pythagoras ausgeschlossen sei, beweist, wenn sie wahr ist, daß Platon jeder Beschränkung seiner persönlichen Freiheit abhold war. Überhaupt geht aus den genannten Einzelzügen hervor, daß Platon im Bewußtsein seiner Bedeutung sich über allen Regelzwang erhaben fühlte. Wenn also Cicero Tuscul. I 17, 39 urteilt: „*Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse et didicisse Pythagorea omnia*, — wenn ferner Ps.-Plutarch *De placitis philos.* II 887 C (= V 300, 14 B.) sagt, daß Platon in seiner Kosmologie pythagoreisiere (*πυθαγορίζει*), und wenn Apuleius *Florida* c. 15 (S. 23 Helm) schreibt: „*Noster Plato, nihil ab hac secta* (d. i. der Pythagoreer) *vel paululum devius, pythagorissat in plurimis*“, so haben wir bis jetzt in der Überlieferung nichts gefunden, was diese Urteile in bezug auf eine Abhängigkeit des athenischen Philosophen von der pythagoreischen Lebensweise bestätigen könnte. Ebenso wenig ist irgend etwas über eine Hinneigung

¹ Vgl. E. Bickel, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. Jg. XIX (1916) 452: „Es finden sich Spuren mönchischer Askese in der Akademie trotz des streng religiösen Charakters der Vereinigung überhaupt nicht.“ Ferner E. Howald, Platons Leben, Zürich 1923, 39: „Für das *συμμιλλοσασθαι* konnten Vorbild nur die Mysterien sein oder, da diese längstens völlig veräußerlicht waren, die von ihnen abgezweigten Pythagoreersekten. Die dort herrschenden Gebräuche wie Speiseregeln, Lustrationen usw. übernahm Platon natürlich nicht mit; was blieb, war der schon äußerlich den Verein motivierende Kultus.“

Platons zum Ὀρφικὸς βίος bezeugt. Wiewohl Platon in seinen Schriften der Orphik sehr nahe steht und, wie E. Frank glaubt¹, die orphische Mystik nach dem Vorgang der Pythagoreer rationalisiert hat, und wiewohl er von Strathmann² wegen seiner asketischen, der Orphik entstammenden Gedanken über das Verhältnis von Leib und Seele wohl mit Recht als „größter und einflußreichster Orphiker“ bezeichnet wird, so wissen wir doch nichts darüber, daß er die orphische Askese auch auf seine Lebensweise übertragen hätte.³

In ethischen Fragen, auch soweit sie in die Praxis umgesetzt wurden, wird sich Platon — darin dürfen wir den Berichteten wohl glauben — mindestens bis in die Manneszeit hinein vorwiegend dem Sokrates angeschlossen haben. Die von der Orphik und dem Pythagoreismus herrührende asketische Einstellung seiner ganzen Lebensanschauung hat sich erst später herausgebildet, und wie weit sie seine Lebensführung beeinflußt hat, wissen wir nicht. Daß Platon als Schüler des Sokrates große Mäßigkeit auch im Essen und Trinken übte, braucht uns nicht zu wundern. Darauf deutet auch die bei Plutarch *Quaest. conviv. VI prooem.* 686 A B überlieferte Anekdote. Danach „zog Platon einmal den Timotheos, den Sohn des Konon, aus dem Kreise der kostbaren, bei Feldherrn üblichen Gelage heraus und

¹ E. Frank, Platon und die sog. Pythagoreer, Halle 1923, 89.

² H. Strathmann, Gesch. d. frühchristl. Askese I (Leipzig 1914) 228.

³ Über die Beziehungen zwischen „Plato and Orpheus“ hat F. M. Cornford gehandelt (*The classic. review* XVII (1903) 433—445). Es sei hier ferner daran erinnert, daß unter den bei Suidas s. v. *Πρόκλος Ἀνίκιος* überlieferten Titeln von Schriften des Neuplatonikers Proklos (410—485) auch der Titel eines Buches „Übereinstimmung zwischen Orpheus, Pythagoras und Platon“ (*συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος*) genannt wird. Wohl spielt auch bei Platon der Begriff der *κάθαρσις* eine wichtige Rolle (vgl. Cornford aaO. 437—439); aber die wichtigste und vollgültigste Reinigung (*μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων*) besteht für ihn in dem Beweis (*ἔλεγχος*, vgl. *Sophist.* 230 D). Den orphischen Vegetarismus, den er im 6. Buche seiner „Gesetze“ 782 C in historischer Weise erwähnt, hat er keineswegs seiner Lehre von der *κάθαρσις* eingefügt. Auch G. W. Dyson, der neuerdings das Verhältnis der platonischen Philosophie zur Orphik genauer untersucht hat (*Orphism and the Platonic philosophy*, in: *Speculum religionis*, Oxford 1929, 19—48) kommt (S. 26) zu dem Ergebnis, daß ein direkter Einfluß der Orphik auf Platon nur in literarischer Hinsicht bestanden habe. Selbst literarische Abhängigkeit wird energisch bestritten von Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II (1932) 194 f., 197 f. Gegen ihn führt wirksame Gegengründe an W. Rathmann *Quaestiones Pythagoraeae, Orphicae, Empedocleae*, Diss. Hal. 1933, 60 f.

bewirtete ihn in der Akademie philosophisch und einfach (*μονοικῶς καὶ ἀφελῶς*) durch die, wie Ion (von Chios) sagt, nicht erhitzen- de Kost (*ταῖς ἀφλεγμάντοις . . . τραπεζαῖς*), der reiner Schlaf und Traumbilder von kurzer Dauer folgen, da der Körper völlige Ruhe hat. Als nun Timotheos am nächsten Tage den Unterschied merkte, erklärte er: „Diejenigen, die bei Platon gespeist haben, befinden sich auch am nächsten Tage wohl“.¹ Ferner geht aus einer Stelle des 7. Briefes Platons (326 B), in der er die italische und syrakusische Schlemmerei (*Ἰταλικά τε καὶ Συρακούσiai τράπεζαι*) dadurch charakterisiert, daß man sich zweimal am Tage übersättige (*δὺς τῆς ἡμέρας ἐμπιμπλάμενον ζῆν*), zur Genüge hervor, daß Platon selbst nur eine Hauptmahlzeit zu halten pflegte.

Platon scheint indessen noch weiter als Sokrates gegangen zu sein und das Hungern des Meisters noch mehr ausgedehnt zu haben. Der Komiker Aristophon (bei Athenaios XII 7, 552 E) ließ Platon sich anheischig machen, einen Schüler „in drei Tagen magerer zu machen als Philippides“, worauf ein anderer erwidert: „So bringst du sie in wenigen Tagen um?“ Ferner macht sich der Komiker Alexis in einer Komödie „Olympiodoros“ in folgenden Versen über Platon lustig (bei Diog. L. III 28): „Mein sterblich Teil ward ausgedörret, doch mein unsterbliches stieg in die Luft. Ist's das nicht, worauf Platon sinnt und zielt?“ Eine Vorliebe des Philosophen für vegetarische Kost läßt sich, wenn wir die folgenden Zeugnisse betrachten, wohl nicht in Abrede stellen. Von dem Lustspieldichter Theopomp, einem jüngeren Zeitgenossen des Aristophanes, sind aus einer Komödie Hedycharos, die auf Platons Phaidon anspielte, folgende Verse erhalten (bei Athenaios VII 308 A): „Stellt euch nun in Ordnung auf, der Hungerleider nüchterner Chor, mit Gemüse wie Gänse bewirtet.“ Ferner macht sich der Komiker Anaxandrides über Platon als Olivenesser lustig (Diog. L. III 26: *ὅτε τὰς μορίας ἔτρωγεν, ὥσπερ Πλάτων*), und Phanokritos berichtet (bei Athenaios VII 276 F), daß Platon ein Freund der Feigen (*φιλόσυνκος*) gewesen sei.²

¹ Vgl. auch die kürzere Fassung bei Plutarch *De tuenda sanit. praec.* c. 9 p. 127 A (*μονοικὸν καὶ λιτὸν δεῖπνον*) und ferner Cicero *Tuscul. disput.* V 35, 100. Wenn Teichmüller S. 382 das *λιτόν* der Plutarch-Stelle (p. 127 A) durch „vegetarische Einfachheit“ erklärt, so bleibt er den Beweis für diese Auffassung schuldig.

² Dasselbe berichtet ohne Quellenangabe auch Plutarch *Quaest. conviv.* IV 4, 668 A.

Auch einige von Diog. L. VI 25f. berichtete Anekdoten gehören hierher: Der Kyniker Diogenes — nach Favorinus war es Aristipp — sagte, als er sah, daß Platon bei einem prunkvollen Mahle sich an die Oliven hielt: „Wie? Erst macht der Weise die große Seereise nach Sicilien um der Tafelfreuden willen und nun, da hier alles in Fülle zu haben ist, versagst du dir den Genuß?“ worauf Platon antwortete: „Glaube mir, bei den Göttern, Diogenes, auch dort habe ich mich an Oliven u. dgl. gehalten.“ — „Wozu also“, fuhr Diogenes fort, „hattest du es nötig, nach Syrakus zu fahren? Gab es etwa damals in Attika keine Oliven?“ Ein andermal begegnete Diogenes, trockene Feigen essend, dem Platon und sagte: „Du kannst auch teilnehmen.“ Und als jener zulange und aß, sagte er: „Teilnehmen“, sagte ich, „nicht aufessen.“ Ferner wird berichtet: Einst hatte Diogenes den Platon um Wein gebeten, zugleich auch um getrocknete Feigen; Platon aber schenkte ihm ein ganz großes Gefäß voll. Da sagte er: „Wenn man dich fragte, wie viel 2 mal 2 ist und du antwortetest 20, so würde deine Antwort so wenig zu der Frage passen wie deine Gabe zu dem Verlangten.“ Wenn Teichmüller S. 200 meint: „So zielen alle Nachrichten, mögen sie wahr oder erdichtet sein, auf die vegetarische Diät Platons hin; denn es wäre ganz verkehrt, wenn man hier bloß die Frugalität und Mäßigkeit Platons erkennen wollte, wodurch doch allen diesen Anekdoten die Spitze abgebrochen würde“, so kann man ihm in dieser Folgerung meiner Ansicht nach nicht Recht geben. So viel scheint mir aus den mitgeteilten Komikerversen und Anekdoten hervorzugehen, daß Platon über die sokratische Genügsamkeit noch weit hinausging, indem er regelrechtes Fasten übte und — das läßt sich nicht bestreiten — eine ausgesprochene Vorliebe für vegetarische Kost, vor allem Obst, zeigte. In ihm jedoch einen Vegetarier aus Prinzip zu erblicken, dazu reichen meines Erachtens die angeführten Zeugnisse nicht aus. Dieselben Komiker zum Teil, wie Aristophon und Alexis, die die Fleischenthaltung des Pythagoras zur Zielscheibe ihres Witzes machten und auch ausdrücklich hervorhoben, hätten dies wohl auch bei Platon klar zum Ausdruck gebracht. Aber daß Platon nichts Beseeltes genossen habe, ist nirgends angedeutet.

Indessen ist es zur Entscheidung der Frage, wie Platon zur vegetarischen Lebensweise gestanden hat, notwendig, in seinen

eigenen Schriften die Antwort zu suchen. Da jedoch nach Teichmüller (S. 194) die Data nur zu einem problematischen Resultat hinreichen, erscheint es ratsam, auch die Fragen kurz in Betracht zu ziehen, wie Platon zu den blutigen Opfern und zur Schonung der Tierwelt Stellung genommen hat.

So häufig auch die Opfer im allgemeinen von Platon erwähnt werden, so hat er sich doch zu der Frage der blutigen und unblutigen Opfer abgesehen von der historischen Darlegung Leges VI 782 D nirgends geäußert. Im Kritias (119 D ff.) schildert er, wie die Könige in Poseidons Weihbezirk freigelassenen Stieren nachjagen, das eingefangene Tier schlachten, verbrennen und sein Blut in einen Mischkrug schöpfen, aus dem sie mit goldenen Trinkschalen ihr Trankopfer ins Feuer gießen, aber auch selbst trinken. Danach scheint er gegen blutige Opfer keine Bedenken gehabt zu haben. Aus Leges XII 956 A indessen, wo es heißt, daß Elfenbein, von einem toten Tierleib hergenommen, kein reines Weihgeschenk (*εὐαγὲς ἀνάθημα*) ist, kann man eine leise Mißbilligung blutiger Opfer heraushören.

Was die andere Frage, Platons Stellung zur Tierwelt, betrifft, so hängt sie aufs engste zusammen mit seiner mehrfach vorgetragenen Lehre von der Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις*), die er bekanntlich auch auf Tiere ausdehnt. Indessen ist die hieran geknüpfte Ansicht Teichmüllers (S. 198), die Lehre von der *μετεμψύχωσις*, die Pythagoras und Platon gemeinsam sei, lasse auch für Platon die pythagoreische Diät vermuten, nicht stichhaltig. Mit Recht weist Zeller, Philos. d. Griechen I^o S. 560, 4 darauf hin, daß Platon und andere die Seelenwanderung angenommen und dabei Fleisch gegessen hätten und Empedokles die Pflanzenkost nicht verbiete, wiewohl er menschliche Seelen in Pflanzen wandern lasse. Wenngleich wir zugeben müssen, daß für unsere Untersuchung Zellers Ansicht über die platonische Diät noch nicht als bewiesen angesehen werden kann, so ist doch so viel ohne weiteres klar, daß das Dogma von der Seelenwanderung nicht unbedingt theoretischen und praktischen Vegetarismus im Gefolge zu haben braucht. Wenngleich Platon nicht von einer Seelenwanderung in Pflanzen redet, so sind für ihn diese doch auch Lebewesen (*ζῷα*). „Denn alles, was irgendwie am Leben teil hat, hat auch Anspruch darauf, ein lebendes Wesen genannt zu werden“ (Tim. 77 B). Ja Platon redet sogar von einer Verwandtschaft der Pflanzen mit der menschlichen

Natur (*φύσις συγγενής τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως* Tim. 77 A). Wie trotz dieser Verwandtschaft die Pflanzennahrung etwas Selbstverständliches für ihn ist, so braucht er auch keine Bedenken gehabt zu haben, die Tiere trotz ihrer noch näheren Verwandtschaft mit den Menschen zur menschlichen Nahrung zuzulassen.

Hinsichtlich des diätetischen Problems können wir uns im allgemeinen dem von Teichmüller eingeschlagenen Verfahren anschließen. Wir halten hierbei die von diesem Gelehrten S. 182 geäußerte Ansicht im allgemeinen für richtig, daß man, da Platon in seinen Dialogen nicht selber auftritt, gewöhnlich nur aus den Reden des Sokrates oder der die gleiche Rolle später übernehmenden Personen, wie Timaios, Parmenides und des athenischen Gastfreundes, auf seine Meinung schließen kann, hierbei jedoch nach seinem ganzen Charakter fest glauben muß, daß er in seinem persönlichen Leben die Grundsätze, die er als das Beste und Heilsamste hinstellt, getreu befolgt habe. Auch darin ist Teichmüller zuzustimmen, daß man die im Politikos (272 A) und in den „Gesetzen“ (III 679 A; VI 782 B) gegebenen Berichte über die Lebensweise der früheren Menschen, von der in Kapitel 8 die Rede war, nicht zur Aufhellung der Frage, welche Diät Platon selbst für die richtigste gehalten habe, heranziehen darf, da die genannten Berichte lediglich historischer Art sind.¹ Aus dem gleichen Grund scheidet auch die in den „Gesetzen“ p. 782 D sich findende Schilderung der orphischen Lebensweise aus. Unter den Schriften, die zur Beantwortung unserer Frage etwas ausgeben, kommen vor allem der „Staat“, der Timaios und die „Gesetze“ in Betracht. Im „Staat“ ist zunächst im Anschluß an Teichmüller die Stelle im III. Buch zu erwägen (404 C), wo von der Diät der Krieger die Rede ist. Hier verwirft Platon die zu seiner Zeit herrschende Nahrung der Athleten, die ihr Leben verschlafen und, wenn sie sich Unregelmäßigkeiten erlauben, sofort gefährlich erkranken; er empfiehlt aber den „Wächtern“ seines Idealstaates die bei Homer beschriebene Diät der Heroen, die sich nicht mit Fischen und nicht mit gekochtem Fleisch, sondern nur mit Gebratenem bewirteten. Alle Reizmittel sollten ausgeschlossen sein. An der Tatsache, daß Platon für die herrschende Klasse seines Staates ohne das geringste Bedenken Fleischnahrung nicht nur zuläßt, sondern geradezu

¹ Vgl. Teichmüller S. 188 u. 192.

empfiehlt, läßt sich nicht deuteln. Zwar verwirft Platon, wie auch andere Philosophen, z. B. Diogenes, die Mästung der Athleten mit Fleisch. In diesen Zusammenhang möchte ich auch den von Teichmüller erst später (S. 196) angeführten Vergleich mit dem Pankratiasten Polydamas („Staat“ p. 338 C) rücken. Sokrates sucht die These seines Dialoggegners Thrasymachos, gerecht sei das dem Stärkeren Zuträgliche, dadurch zu widerlegen, daß er den Doppelsinn in den Worten „stärker“ (*κρείττων*) und „zuträglich“ (*συμμέτρον*) benutzt, um das figürlich Gemeinte wörtlich zu verstehen und zu fragen: „Meinst du dies so, daß, weil der Pankratiast Polydamas stärker als wir und weil für seinen Körper Rindfleisch zuträglich ist, darum diese Nahrung auch für uns, die wir schwächer sind, zuträglich und also recht sein müßte?“ Wie an der ersten Stelle die Ernährung der Athleten für die Wächter, so lehnt Platon hier im besonderen die übermäßige Fleischkost eines berühmten Ringkämpfers seiner Zeit für sich, d. h. für die Schicht der Intellektuellen, als unzumutbar ab. Wie er jedoch im ersten Fall eine mäßige Beköstigung mit Fleisch sehr wohl gelten läßt, so ist auch hier keineswegs gesagt, daß er bei den geistigen Arbeitern jede tierische Nahrung mit Stumpf und Stiel ausgerottet wissen wollte.¹ Eine Vorliebe Platons für vegetarische Ernährung, wie wir sie bereits aus der Überlieferung über ihn erschlossen, ist indessen auch bei der zuletzt angeführten Stelle sehr wohl zuzugeben. Um jedoch wieder auf die erste Stelle betreffs der Diät der Krieger zurückzukommen, so weist Teichmüller (S. 184 f.) darauf hin, daß Platon speziell an Feldzüge denke, „wo es lästig sei, wenn jeder Soldat seinen Kochtopf mitschleppen müßte, während sich überall leicht nach dem Verfahren der homerischen Helden ein Ochse am offenen Feuer braten ließe. Es handelt sich hier also um eine Zweckmäßigkeitsfrage bei bestimmt gegebenen Umständen und nicht sowohl um eine diätetische Theorie.“ Diese

¹ Teichmüller meint S. 196 f.: Wenn es sich nicht um die Qualität, sondern nur um die Quantität der Nahrung handelte, „so wäre der Sinn der Worte des Thrasymachos zwar verdreht, es läge aber keine Widerlegung darin, weil es ja ganz verständlich und gar nicht widersinnig ist, daß uns Schwächeren die Nahrung der Stärkeren auch zuträglich sein wird, wenn wir uns an proportional geringere Portionen halten“. Hierzu meine ich: die letztere Bedingung ist eben von Platon nicht gemacht; es ist vielmehr stillschweigend vorausgesetzt, daß auch Sokrates als Schwächerer die gleichen Mengen Fleisch verzehrt wie der Ringkämpfer.

Ansicht will Teichmüller auch im V. Buche p. 468 D bestätigt finden, wo Sokrates-Platon die Krieger, die sich besonders ausgezeichnet haben, durch reichlichere Gaben von Fleisch und Wein belohnt wissen möchte, damit sie nicht bloß an Ehre, sondern auch an Kraft wachsen.

Indessen, wenngleich es sich nur um eine Zweckmäßigkeitsfrage handelt und, wie Teichmüller weiterhin ausführt (S. 186), auch die Vorschrift für die Diät des Kriegers bestimmten politisch-praktischen Zwecken dient, so hätte doch Platon, wenn für ihn der Vegetarismus irgendwie ein Problem gewesen wäre, das ihm am Herzen lag, diese Bestimmungen nicht so ohne weiteres und ohne die geringste Erklärung treffen können.

Es findet sich jedoch noch eine andere Stelle in der *Politeia*, die in der Regel von den vegetarischen Schriftstellern angeführt und im Sinne einer vegetarischen Lebensweise des Philosophen gedeutet wird: Buch II p. 372 Bff. Aber selbst Teichmüller glaubt hier „eine mehr heilkünstlerische Behandlung der diätetischen Frage“ erkennen zu dürfen. Dort wird geschildert, wie eine gesunde Staatsgesellschaft, wie sie sein soll (*ἀληθινή*), nur vegetabilische Nahrung braucht. Als Speisen werden aufgezählt: Gerstengraupen, Brot und Kuchen aus Weizenmehl, wozu man Wein trinke, als Zukost (*ῥψον*) Salz, Oliven, Käse, Zwiebeln, Kohl und andere Gemüse; als Nachtisch Feigen, Erbsen und Bohnen, Myrtenbeeren und Kastanien. Mit dieser Nahrung sei Zufriedenheit, Gesundheit und langes Leben verbunden. Dagegen sei die üppige Stadt entzündet (*φλεγμαίνουσα*), von Putzsucht, Genußsucht und Krankheit erfüllt. Unter der Nahrung, die in dieser Stadt genossen werde, wird Wildbret, — dies läßt sich aus der Erwähnung der Jäger (373 B) erschließen — Schweine- und Rindfleisch (373 C) genannt.¹ Das Bedürfnis nach mehr Weideland führe dann folgerichtig zu einem Krieg mit dem Nachbarvolk (373 D E). Auf den ersten Blick scheint es ja, als wenn Platon hier sich deutlich für eine vegetarische Lebens-

¹ In diesem Zusammenhang möchte ich auch Platons geringschätzige Behandlung der Kochkunst (*ὀψοποιική*) erwähnen, wie sie im *Gorgias* p. 365 C enthalten ist. Nicht gegen die Zukost (*ῥψον*) als solche, mag sie nun, wie an der eben zitierten Stelle („Staat“ 372 C), aus Vegetabilien oder, wie es sonst üblich war, aus Fleisch bestehen, wendet sich Platon, sondern nur gegen die dem Gaumen schmeichelnde Art und den Aufwand, der bei der Zubereitung der Zukost getrieben wurde, so wie er auch Berufsköche für überflüssig gehalten haben mag. Anders freilich Teichmüller 195 f.

weise ausspräche. Es erscheinen hier die uns bekannten Lieblingsfrüchte des Philosophen, wie Feigen und Oliven. Daß Platon jedoch ohne das geringste Bedenken auch Bohnen zum Genusse freigibt, zeigt, daß er sich durch die dem Volksaberglauben entstammenden Speiseverbote des Pythagoras nicht im geringsten verpflichtet fühlt. Indessen zur richtigen Beurteilung der Stelle darf man, wie Teichmüller mit Recht (S. 187) bemerkt, nicht übersehen, daß Platon hier mit einem gewissen Humor das idyllische Leben dieser einfachen Staatsbürger behandelt, „die so, auf Streu von Taxus und Myrten gelagert, des Weines dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend, einander bewohnen, ohne über ihr Vermögen hinaus Kinder zu erzeugen, vorsichtig Armut und Krieg vermeidend“ („Staat“ 372 C). Das gesunde vegetarische Leben der dienenden Stände ist also „etwas lotophagisch angehaucht“ (S. 187).¹ Die Tugend der Tapferkeit findet man hier jedenfalls nicht, und Platons Sympathien sind doch ohne Zweifel bei den Kriegern, deren andersartige Nahrung oben geschildert wurde. Deshalb darf man die besprochene Stelle nicht als uneingeschränkte Empfehlung der fleischlosen Nahrung auffassen. Eine andere Stelle aus dem „Staate“, X p. 600 B, in der Teichmüller eine indirekte Bestätigung seiner Ansicht sieht, wollen wir gleich hier anschließen. Auf Sokrates' Frage, ob Homer nicht für seine Anhänger eine schöne Lebensordnung geschaffen hätte und dafür verehrt wäre, so wie Pythagoras durch die seinige noch jetzt seine Schüler berühmt mache, erwidert Glaukon: nichts derartiges werde erzählt, ja sein Schüler Kreophylos sei an Bildung noch lächerlicher als sein Name gewesen. Ob in diesem Wortwitz Platon den Fleischgenuß in bezug auf Erziehung und Bildung lächerlich machen und so indirekt den Vorzug einer vegetarischen Diät dartun wollte, wie Teichmüller (S. 198) meint, scheint doch recht fraglich.

Eine klare und abschließende Antwort auf unsere Frage vermag uns also der „Staat“ nicht zu geben. Wir wenden uns deshalb an den Timaios, der Platons Naturphilosophie enthält und auch von der Natur des Menschen und seiner Nahrung eingehend handelt. Wenn hier Platon p. 72 E von den reichlich gewundenen Därmen spricht, die einen größeren Vorrat fassen, so daß die

¹ Über die vermutete Beziehung dieser Stelle auf Protagoras-Demokrit oder Antisthenes vgl. oben S. 69, 1. Am meisten hat wohl Wilamowitz' ebenda angeführte Annahme für sich, es handle sich um das Vorbild einer Komödie.

Nahrung nicht so schnell wieder hindurchfließen kann, so will Teichmüller hierin einen Hinweis auf die Frugivoren und Herbivoren erblicken (S. 189). Das ist jedoch eine bloße Vermutung. Weit wichtiger ist indes eine andere Stelle, p. 77 A—C. Da heißt es: „Was jetzt an veredelten Bäumen, Pflanzen und Samen durch den Ackerbau gezogen wird, fügte sich unserer Pflege (*τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχεν*); früher aber gab es nur die Arten der wilden Pflanzen, die älter sind als die veredelten (77 A). . . . Alle diese Arten haben uns, den Schwächeren, die Stärkeren als Nahrung gepflanzt“ (77 C). Dieselbe Anschauung liegt auch p. 80 E vor, wo die Rede ist von einer Nahrung, die teils aus Früchten, teils aus Kräutern bestehe, welche Gott eben hierfür gepflanzt habe, damit sie uns zur Nahrung dienten. Da in der ganzen Schrift außerdem von tierischer Nahrung nicht die Rede sei und eine solche Diät auch in die platonische Naturphilosophie gar nicht passe, glaubt Teichmüller (S. 189) schließen zu müssen, „daß Platon für den Menschen einfach und schlechthin die Pflanzen als Nahrungsmittel bestimmt hat“. Während Platon noch im „Staate“ für die Wächter eine tierische Nahrung empfohlen habe, sei er im Timaios vollständig davon abgekommen. Denn sonst hätte eine besondere Betrachtung über diese Ernährungsweise nicht fehlen dürfen. Jedoch, so wenig sich leugnen läßt, daß im Timaios Platons Vorliebe für Pflanzennahrung zutage tritt, so wenig darf man aus seinem Schweigen über tierische Nahrung schließen, daß sie für ihn überhaupt nicht in Betracht kam. Es liegt vielleicht etwas Richtiges in der Bemerkung, die O. Apelt in seiner Timaios-Übersetzung (Leipz. 1922) S. 185 Anm. 299 zu der betreffenden Stelle (Timaios p. 80 E) macht: „Von Fleischnahrung ist nicht die Rede, wohl weil die Tierwelt derzeit noch gar nicht geschaffen war.“ Und auch H. Martins Hinweis, *Études sur le Timée de Platon* II 321 (Paris 1841), die Nichterwähnung der Fleischnahrung sei aus der Person des Vortragenden, des Pythagoreers Timaios, zu erklären, ist beachtenswert. Sicher ist, daß uns Timaios p. 89 Bff. einen Einblick in die Krankenbehandlung der Pythagoreer verschafft, ohne daß deren Name ausdrücklich genannt ist. Davon wird noch an anderer Stelle die Rede sein.¹ Keinesfalls ist das *argumentum e silentio* zwingend, und zwar um so weniger, als sich bei der Besprechung der Krankheiten nirgends „ein Ausfall gegen

¹ Vgl. unten Anhang I S. 361.

die Fleischnahrung findet, als wenn dadurch etwa einige derselben herbeigeführt oder verschlimmert würden“ (Teichmüller S. 190). Ein überzeugter Vegetarier hätte die Gelegenheit, gegen die von ihm verurteilte Diät zu polemisieren, sicher nicht ungenutzt vorübergehen lassen.

Auch in Platons Alterswerk, den „Gesetzen“, dürfen wir nach allem keine dem Vegetarismus günstigere Antwort erwarten. Hat doch der Philosoph unter Verzicht auf das beste Leben und die beste Staatsverfassung in dem genannten Werk das darzustellen versucht, was das Zweitbeste ist und also von einer größeren Menge von Menschen erfüllt werden kann. Auf die rein historischen Berichte über die Nahrung der früheren Menschen, von denen oben die Rede war, brauchen wir hier nicht wieder einzugehen. An eigentlich diätetischen Vorschriften findet sich in den „Gesetzen“ nur wenig. Einmal verlangt Platon (VIII 842 C ff.), seine Bürger sollten sich von der Erde ernähren und nicht aus dem Meer. Aber der Grund für diese Beschränkung ist rein politischer Art: Platon sucht die mit dem Seehandel verbundenen unsauberen Elemente von Menschen und Berufen von seinem Staat fernzuhalten. Wenn er jedoch von Ackerbauern, Hirten, Bienenzüchtern und besonders von Metzgern (p. 849 D) spricht, so erkennt er hiermit offenbar die sog. gemischte Kost für seinen Staat an. Auch eine weitere Beschränkung der Diät durch strenge Jagdgesetze wendet sich nicht gegen die tierische Nahrung als solche. Nur die Jagd mit Angeln, Netzen, Schlingen, betäubenden Säften soll verboten sein.

Dagegen soll die Jagd auf Vierfüßler mit Pferden und Hunden, bei der man persönliche Tapferkeit beweisen muß, sowie die Vogeljagd auf Brachfeldern und Bergen und eine bestimmte Art von Jagd auf Wassertiere gestattet sein (824). Demgegenüber ist festzustellen, daß Platon in bezug auf den Obstgenuß sehr milde Gesetze gegeben und fast jedem auch von fremdem Grundstück Früchte zur Stillung des Bedürfnisses zu nehmen erlaubt hat (844 D ff.).

Zusammenfassend ist indessen zu bemerken, daß Platon in den „Gesetzen“ für die Menschen, wie sie nun einmal sind, die gemischte Kost als die einzig mögliche erkannt und über seine eigene Lebensweise nicht die geringsten Andeutungen gemacht hat. An unserem bisherigen Ergebnis ändert sich also nichts. Mehr als eine gewisse Vorliebe für vegetarische Kost, die jedoch

von einem grundsätzlichen, auf innerer Überzeugung beruhenden Bekenntnis zum Vegetarismus weit entfernt ist, läßt sich m. E. für Platon bei unbefangener Musterung sowohl der äußeren Überlieferung als auch der eigenen Schriften nicht erweisen.¹

Kapitel 15

Xenokrates und Herakleides Pontikos

Der zweite Nachfolger des Platon in der Leitung der Akademie war Xenokrates von Chalkedon (395—314 v. Chr.), kein besonders hervorragender Geist, aber ein ernster und würdiger Charakter. Er war über die Maßen genügsam (Diog. L. IV 7). Unter den Titeln seiner Schriften sind für uns von Interesse: ein Buch über die Selbstbeherrschung (*Περὶ ἐγκρατείας*, aaO. 12) und ein Buch über pythagoreische Lehren (*Πυθαγόρεια*, aaO. 13). Für seine Person scheint Xenokrates mit der Durchführung der pythagoreischen Lebensweise Ernst gemacht zu haben. Das Hauptzeugnis hierfür findet sich bei Clemens Al. *Strom.* VII 32, 9. Dort heißt es: „Es scheint Xenokrates in einem besonderen Buche über die tierische Nahrung (*Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς*) und Polemon in den Büchern über das naturgemäße Leben (*Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*) deutlich zu sagen, daß die Fleischnahrung (*ἢ διὰ τῶν σαρκῶν τροφή*) unnütz sei, da sie, bereits verarbeitet, auch den Seelen der unvernünftigen Tiere ähnlich mache.“ Xenokrates hat also, wie wir sehen, bei seiner Empfehlung einer vegetarischen Lebensweise in erster Linie die Interessen der Menschen im Auge. Weniger auf Schonung der Tiere kommt es ihm dabei an als darauf, daß die vernunftlose Tierseele keinen Einfluß auf die Menschen gewinne. Bezeichnend ist ferner, daß für Xenokrates das Dogma von der Seelenwanderung als Begründung der Fleiscenthaltung nicht in Betracht kam. Da er „einen Übergang der Menschenseelen in Tierleiber nicht annahm, kann er diese Begründung zum mindesten nicht dogmatisch vorgebracht haben“ (R. Heinze, Xenokrates, 1892, 152). Die Annahme böser Dämonen machte es ihm unmöglich, die Seelenwanderung etwa in der Art des platonischen Timaios zu lehren;

¹ Neben Zeller, dessen Ansicht wir oben (S. 191) mitteilten, glaubt auch U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon II*² (1929) 216, daß Platon ja immer gegen die *ἀποχὴ ἐμψύχων* ablehnend gewesen sei.

„er schränkte das Dogma insofern ein, als er die Dämonen nur dann zur Wiedergeburt verurteilt sein ließ, wenn sie sich als Dämonen etwas zu schulden kommen ließen“ (Heinze aaO. 147). Wiewohl Xenokrates in dem angeführten Clemens-Zitat den Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele nicht verwischt, so ist ihm doch auch der Gedanke von der Verwandtschaft der Lebewesen nicht fremd. Aus der Bedürfnislosigkeit der Seele in bezug auf Nahrung schließt Xenokrates auf das unkörperliche Wesen der Seele (Nemesios *Natura hom.* c. 2). Insofern steht für ihn auch die Tierseele über dem Reiche des Körperlichen. Ja er gesteht ihr sogar eine Ahnung des Göttlichen zu (Heinze, fr. 21 = Clemens Al. *Strom.* V 87, 3). Aber sie ist eben doch unvernünftig und durch den sie umgebenden Körper kann sie sich sogar dem vernunftbegabten Menschen mitteilen, wie das aus der xenokratischen Begründung des Fleischverbotes hervorgeht.¹ Die Auffassung von der Verwandtschaft der Lebewesen begegnet uns in Porphyrios' Schrift *De abst.* IV 22. Zum besseren Verständnis geben wir die ganze Stelle hier wieder. „Wir haben gehört, daß von den athenischen Gesetzgebern Triptolemos der älteste gewesen ist. Über ihn schreibt Hermippos (von Smyrna, um 200 v. Chr.) im zweiten Buche über die Gesetzgeber folgendes: Triptolemos soll den Athenern ihre Gesetze gegeben haben, und der Philosoph Xenokrates sagt, daß von seinen Gesetzen noch folgende drei in Eleusis bestehen: die Eltern zu ehren, die Götter durch Früchte zu verehren und Tiere nicht zu schädigen (*ζῷα μὴ σίνεσθαι*).² Zwei hiervon seien schön überliefert worden; denn den Eltern, die unsere Wohltäter geworden seien, müsse

¹ Mit Recht bemerkt Nestle, Sokratiker 55, daß sich in diesem Punkte, nämlich der Beeinflussung des Seelenzustandes durch Fleischnahrung, die Mystik des Xenokrates mit dem Materialismus de Lamettries begegnet.

² Das Gebot, Tieren nichts zu leide zu tun (*ζῷα μὴ σίνεσθαι*), hat Xenokrates, wie das Folgende zeigt, und nach ihm Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 14 („*carnibus non vescendum*“) als Enthaltung von Tieren verstanden. Das Verbum *σίνεσθαι* wird bereits von Homer, *Odyss.* XI 112; XII 139 im Sinne von „schädigen“ gegenüber Tieren gebraucht. Im Ausdruck ist ferner Pythagoras' *ἄκονσθαι* bei Diog. Laert. VIII 23 zu vergleichen: *γνῶν τὸν ἡμέτερον μήτε φθίνεω μήτε σίνεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ ζῶον, ὃ μὴ βλέπτει ἀνθρώπου.* In den Parallelstellen (Porphyr. *Vita Pyth.* 39; Jamblich *Vita Pyth.* 98) stehen hier die Verba *φθίσκειν* und *βλέπτειν*. Der ionisch-poetische Ausdruck *σίνεσθαι* (vgl. Diels, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* III (1890) 470) erklärt sich nach Delatte *Vie de Pythagore*, 1922, 197 dadurch, daß das pythagoreische Gebot dem *Ἰερὸς λόγος* entstamme.

man, soweit als möglich, wieder Gutes tun; den Göttern aber müsse man von dem, was sie uns zum Lebensunterhalt gegeben hätten, Erstlingsopfer darbringen. Betreffs des dritten Gebotes aber untersucht er (d. i. Xenokrates), in welcher Erwägung Triptolemos die Enthaltung von den Tieren (*ἀπέχεσθαι τῶν ζῴων*) verordnet habe. Hielt er es, so sagt er, überhaupt für furchtbar, das Verwandte (*τὸ ὁμογενές*) zu töten, oder sah er, daß es zutraf, daß von den Menschen gerade die nützlichsten Tiere der Nahrung wegen getötet wurden? Da er also das Leben (der Menschen) veredeln (*ἡμερον ποιεῖν*) wollte, habe er versucht, die mit den Menschen zusammen lebenden und zahmsten Tiere zu retten. Falls er nicht etwa wegen des Gebotes, die Götter mit den Früchten zu ehren, annahm, daß diese Art der Verehrung mehr Bestand habe, wenn den Göttern nicht tierische Opfer dargebracht würden. Da nun Xenokrates auch viele andere nicht gerade scharfsinnige Gründe vorbringt, so genügt uns von dem Gesagten so viel, daß dieses Gebot von Triptolemos gegeben wurde.“ Wenn es sich hier auch nur um eine historische Exegese handelt, so ist es doch bezeichnend, daß Xenokrates die beiden ersten Gründe ethischer Art (Verwandtschaft mit Tieren, Veredelung des Menschenlebens) durchaus dem pythagoreischen Gedankenkreis entnimmt und auf eine Sagengestalt überträgt. Auch die dritte Vermutung, Triptolemos habe durch Verordnung unblutiger Nahrung die unblutigen Opfer sicherstellen wollen, erinnert an den bei Pythagoras berichteten Zusammenhang von Opfer und Nahrung.

Aber nicht nur theoretisch war Xenokrates der Gedanke von einer Verwandtschaft aller Lebewesen geläufig, auch praktisch trat er für den Schutz und die Schonung der Tiere ein. Bezeichnend für diese humane Gesinnung ist die bei Diogenes L. IV 10 überlieferte Anekdote: „Als einst ein Sperling, verfolgt von einem Habicht, sich in seinen Schoß flüchtete, streichelte er ihn zärtlich und ließ ihn dann fliegen mit den Worten, einen Schutzflehenden dürfe man nicht ausliefern.“ Auch ein Plutarch-Zitat (*De esu carn.* I c. 7 p. 996 AB) ist hier anzuführen: „Am dritten Tage erwähnte ich im Gespräch den Xenokrates, und daß die Athener den, der dem lebenden Widder das Fell abzog, bestraft haben; wer aber einen lebenden Widder quält, ist, meine ich, nicht schlechter als wer ihm das Leben nimmt.“ Es ist sicher kein Zufall, daß Xenokrates' Name in diesem Zusammenhang genannt wird. Auch sonst wird in

Plutarchs *Moralia* noch manches xenokratische Gut enthalten sein. So stammt der Schlußgedanke des ersten Traktats über den Fleischgenuß (c. 7 p. 996 C), wo das Unvernünftige, Ungeordnete und Gewaltsame in uns mit den Titanen verglichen wird, das auf die Befreiung durch den *νοῦς* warte, wie die Titanen auf den Befreier Dionysos, nach Heinze (Xenokrates 152) möglicherweise von Xenokrates.¹ Nach Ansicht desselben Gelehrten (S. 154) könnten ferner recht wohl xenokratischen Ursprungs die Stellen in Plutarchs beiden Traktaten über den Fleischgenuß sein, die von der Veredelung der Menschen durch die Enthaltung von Fleischnahrung sprechen (or. I c. 7 Anf.; or. II c. 3 u. 4 Ende)² und Empedokles und Pythagoras verteidigen; ebenso or. II c. 5. Hier heißt es, wenn die Lehre von der Seelenwanderung auch nicht glaubwürdig erscheine, so sei es doch bei der Unsicherheit der Sache geratener, die Tiere zu schonen; dann tue man nichts Böses und vermeide vielleicht eine große Untat. Dies Argument könnte für einen Mann wie Xenokrates gut passen, der zwischen den Anhängern und Gegnern der Seelenwanderungslehre eine vermittelnde Stellung eingenommen haben mag. Indessen sind das alles nur Vermutungen. Jedoch selbst das wenige, was wir von Xenokrates als sicher angeführt haben, berechtigt zu dem Schluß, daß dieser Nachfolger auf dem Lehrstuhl Platons in der Tat als Tierfreund und Vegetarier anzusprechen ist und sicher auch auf seine Schüler Eindruck gemacht hat.

Für die Weiterentwicklung des vegetarischen Gedankens war es bedeutungsvoll, daß ein Mann wie Xenokrates mit der Leitung der Akademie betraut wurde und Herakleides der Pontiker in dem Wahlkampfe unterlag.³ War doch Herakleides, obwohl auch Schüler von Pythagoreern⁴, ein abgesagter Feind der vegetarischen Richtung. Ihr gegenüber scheint er mit Erfolg die individuelle Freiheit verfochten zu haben. Seine schriftlich

¹ Neben anderen Gründen, die in unseren bisherigen Ausführungen mit enthalten sind, verweist Heinze S. 151 auf fr. 20 (= Olympiodor zu Plat. *Phaid.* 62 B S. 84 f. Norvin), wo es heißt, daß die Bewachung (*γρῶνρά*), in der sich nach der Mysterienlehre die Menschen befinden sollen, nach Xenokrates „titanisch“ sei, d. i. mit dem titanisch Ungeordneten und Gewalttätigen in uns zu erklären sei, das auf seinen Befreier Dionysos warte.

² Man vergleiche hierzu nach Heinze S. 154 die Betonung der Milde (*τὸ ἡμερόν*) und die Erwähnung der Pythagoreer bei Plutarch *De soll. anim.* c. 2 p. 959 F.

³ Vgl. *Academicorum philos. index Hercul.* ed. Mekler, 1902, 38 f.

⁴ Diog. Laert. V 86 ff.; Christ-Schmid, Griech. Lit. II 1⁶, 71.

niedergelegten Gegengründe gegen den Vegetarismus¹ scheinen von großer Überzeugungskraft gewesen zu sein. Noch im ersten Jahrhundert v. Chr. machte sie der Rhetor Clodius aus Neapel zur Grundlage seiner Schrift „Gegen die Verächter des Fleischgenusses“. Diese heraklidischen Argumente, von Clodius rhetorisch aufgeputzt und nur in geringem Umfange durch Gründe vor allem der Opferpraxis vermehrt, hat uns Porphyrios in seiner Schrift *De abstinentia* I § 13—26 durch ein Exzerpt überliefert. Er konnte nicht umhin, sie mitzuteilen, und versucht, sie Punkt für Punkt zu widerlegen. Aber er führt in diesem gemeinsamen Exzerpt den Herakleides nicht als Philosophen, geschweige als Platoniker, sondern lediglich als schönggeistigen Literaten (*φιλόλογος*) an, der nicht als Vertreter einer bestimmten Philosophenschule, sondern als Vertreter des gemeinen Mannes redet.² Wir haben im Laufe dieser Arbeit bereits mehrfach Ansichten des Herakleides erwähnt, so seine Theorie von der Entstehung des Fleischessens nach Erfindung des Feuergebrauchs (S. 70) und seine Polemik gegen den pythagoreischen Seelenwanderungsglauben (S. 135f.). Hier wollen wir die übrigen Argumente, die wir in dem Exzerpt des Porphyrios wohl sicher als heraklidisch ansprechen dürfen³, in Kürze zusammenfassen.

Daß der Fleischgenuß weder Seele noch Körper schwächt, wie Vegetarier behaupten, ersehe man aus der Klugheit und Stärke der fleischfressenden Tiere, ferner daraus, daß die Athleten ihre Körperkraft durch Fleisch vermehrten, und daß die Ärzte Rekonvaleszenten durch Verordnung von Fleischspeisen wieder zu Kräften brächten. Auch werde der Irrtum des pythagoreischen Fleischverbotes daraus erkannt, daß weder die Sieben Weisen noch Sokrates noch dessen Anhänger es befolgt hätten (Porphyr. *De abst.* I 15). Ferner sucht Herakleides das Argument der Seelenwanderungslehre, das von den Pythagoreern ins Feld geführt wurde, durch den Hinweis darauf zu entkräften, daß nach einigen auch die Pflanzen beseelt seien, auf deren Genuß doch niemand verzichten könne, und daß demnach, wie der Genuß der Pflanzen, so auch der der Tiere wohl erlaubt sei (*De abst.* I 18). Von der

¹ Ob dies, wie Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berl. 1866, 142, nach dem Vorgang von Carl Müller *Fragm. hist. Graec.* II 197, 3 glaubt, in seiner Schrift „Über die Pythagoreer“ geschah, oder etwa in den zwei Büchern von der Lebensweise (*Περὶ βίωσιν*, Diog. L. V 87), läßt sich nicht entscheiden.

² Vgl. J. Bernays aaO. 10f.

³ O. Voß hat in seiner Dissertation „*De Heraclidis Pontici vita et scriptis*“, Rostock 1896, p. 89 diese Sonderung nicht durchführen können.

spöttischen Argumentation, nach der man im Falle der Sterblichkeit der Tierseelen diesen durch Tötung kein Unrecht zufüge, im Falle ihrer Unsterblichkeit dagegen ihnen durch Tötung sogar eine Wohltat erweise, indem man ihnen so zu schnellerer Menschwerdung ver helfe (*De abst.* I 19), war bereits die Rede. Diese Argumentation zielt augenscheinlich gegen die Pythagoreer, die ursprünglich nicht nur den Genuß, sondern auch das unnötige Töten von Tieren für ein Unrecht hielten.¹ Die Berechtigung des Tötens der Tiere sucht Herakleides auch dadurch zu erweisen, daß er dieses als bloße Verteidigungsmaßregel zum Schutze der Menschen, ihrer Haustiere und insbesondere ihrer Früchte, d. h. ihrer vegetabilischen Nahrungsmittel, bezeichnet (*De abst.* I 20). Dieser letztere Gedanke wird im § 24 noch weiter ausgesponnen: Im Falle einer strikten Schonung der Tiere, die auch deren Nichttötung mit umfaßt, würde durch die schrankenlose Vermehrung der Tiere eine geregelte Feldbestellung unmöglich werden und eine Hungersnot die unausbleibliche Folge sein. Dieser Gedanke wurde später auch besonders von den Epikureern als Grund gegen die allgemeine Tierschonung angeführt (vgl. Porphy. *De abst.* I 11). Nach Plutarch *Quaest. conviv.* VIII 8, 3 p. 729 F² ließ sich aus den altertümlichen Ausdrücken und Opfern erschließen, daß die Pythagoreer nicht nur das Essen, sondern auch das Töten eines unschädlichen Tieres für unrecht und frevelhaft hielten. Als sie aber von den massenhaft sich vermehrenden Tieren in die Enge getrieben wurden und ein delphischer Orakelspruch sie aufforderte, den Verlust der Früchte abzuwehren, hätten sie das Opferschlachten angefangen. Auch hier tritt uns derselbe Grund für die Tötung der Tiere entgegen.

Ein weiteres Argument gegen die vegetarische Lebensweise findet Herakleides in der Inkonsequenz ihrer Anhänger. Denn ein strenger Vegetarier müsse sich folgerichtig auch der Milch, der Wolle, der Eier und des Honigs enthalten (*De abst.* I 21). Was den Honig betrifft, so kann seine Erwähnung sehr wohl auf pythagoreische Vegetarier sich beziehen. Genossen doch Pythagoras und seine Anhänger mit Vorliebe Honig.³ Daß er ebenso wie den Honig auch die Milch als Nahrungsmittel für sich und die Seinen unbedenklich hat gelten lassen, scheint mir

¹ Pythagoras selbst verwarf ja nach der älteren Tradition, wie wir oben S. 106 sahen, nicht nur den Genuß, sondern auch das Töten der Tiere.

² Vgl. die wörtliche Übersetzung und Würdigung dieser Stelle oben S. 112f. Anm. 1.

³ Vgl. die Belege oben S. 114f.

wahrscheinlich.¹ Die Ablehnung wollener Kleider dagegen ist für Pythagoras und seine Schüler ziemlich sicher bezeugt.² Ebenso steht es fest, daß sie den Genuß von Eiern verschmähten. Denn wenngleich diese Tatsache erst für die späteren Pythagoreer überliefert ist, darf man sie doch wohl auch für die älteren Pythagoreer und für Pythagoras selbst voraussetzen.³ So sehen wir, wie die Einwände des Honig- und Milchgenusses sehr wohl gegen pythagoreische Vegetarier sich richten können. Dies gilt auch von dem weiteren wirkungsvollen Argument (*De abst.* I 26), das auf die Nachteile hinweist, die entstehen würden, wenn alle Bürger einer Stadt dieses Dogma befolgten. Eine strikt durchgeführte Tierschonung würde nämlich eine völlige Schonung des Menschenlebens zur Folge haben, d. h. eine Stadt im Kriegsfall wehrlos machen. Wir wiesen ja oben (S. 144) darauf hin, daß Pythagoras durch sein Abstinenzgebot eine friedfertige Gesinnung unter den Menschen verbreiten wollte und wie sich mit seinem Vegetarismus pazifistische Gedanken verbanden. Auch den weiteren, sehr eindrucksvollen Hinweis, daß Pythagoras selbst bei den Athleten die Fleischkost eingeführt habe (*De abst.* I 26), wird man auf das Konto des Herakleides setzen dürfen.⁴ Endlich geht wahrscheinlich ebenfalls auf Herakleides eine Tradition zurück, nach der die Pythagoreer beim Opfer Fleisch genossen (*De abst.* I 26). Wir sahen früher, daß nach Androkydes Pythagoras den Akusmatikern diese Konzession machte, die in der Tat von den Gegnern seiner Sache als Inkonzession ausgelegt werden konnte. Wenn wir die angeführten Argumente gegen den Vegetarismus, die als heraklidisch anzusprechen sind, überblicken, so läßt sich verstehen, daß man noch nach Jahrhunderten auf sie zurückgriff und daß Porphyrios all seinen Scharfsinn und all seine Gelehrsamkeit aufbieten mußte, um sie zu widerlegen.

Kapitel 16

Die späteren Akademiker

Für die vegetarische Richtung war es, wie gesagt (S. 201), von Bedeutung, daß Xenokrates und nicht Herakleides die Leitung der Akademie übernahm. Durch Xenokrates wurde der Vegetaris-

¹ Ein Verbot des Milchgenusses ist für Pythagoras nirgends überliefert; der Gebrauch der Milch ist bei ihm freilich nur in dem späten, ziemlich wertlosen Bericht über die hunger- und durststillenden Nahrungsmittel (s. oben S. 98) erwähnt.

² Vgl. die Zeugnisse oben S. 106, 4.

³ Näheres oben S. 106, 3.

⁴ Vgl. die ausführliche Erörterung dieser Frage oben S. 120 ff.

mus in der Akademie heimisch. Sein Nachfolger Polemon „eiferte, wie es scheint, in allen Stücken dem Xenokrates nach... Er stellte in seiner Person das volle Abbild seiner Sittenstrenge, seines Ernstes und seiner Würde dar“ (Diog. L. IV 19). Das höchste Gut bildete auch nach seiner Meinung die Sittlichkeit, die er, wie es scheint, in einer eigenen Schrift genauer als „naturgemäßes Leben“ bestimmte (Cicero *Acad.* II 42, 131; *De fin.* IV 6, 14)¹: ein Begriff, den der Stoiker Zenon von ihm übernommen haben soll (Cicero *De fin.* IV 16, 45). Hierzu rechnete er wie Xenokrates die Enthaltung von Fleischnahrung (Clemens *Al. Strom.* VII 32, 9).² Nach Polemon leitete sein, wie es scheint, wenig jüngerer Schüler und unzertrennlicher Freund Krates die Akademie (bis 268 v. Chr.). „Das Freundschaftsband, das beide umschlang, war so stark, daß sie nicht nur bei Lebzeiten in ihrer Berufstätigkeit ganz die gleichen Wege gingen und bis zum letzten Atemzuge einander glichen, sondern auch nach ihrem Tode das Grab miteinander teilten“ (Diog. L. IV 21). Arkesilaos nannte das Freundespaar eine Art Götter oder Heroen, die noch dem Goldenen Zeitalter entstammten.³ Es ist wahrscheinlich, daß sich die Ähnlichkeit im Wesen und in der Lebensweise der beiden Männer auch auf die vegetarische Ernährung erstreckte. Ob indessen auch Krantor, Krates' Nachfolger, der zusammen mit Polemon den Xenokrates, später den Polemon hörte⁴, und bei dem, wie Antigonos berichtet, Krates seine Mahlzeiten einnahm⁵, ein Anhänger der fleischlosen Diät war, läßt sich nicht mehr nachweisen. Die Tatsache, die von Phanokritos (bei Athenaios VII 276 F) überliefert wird, daß Arkesilaos ein Liebhaber der Trauben (*φιλόβοτρυς*) gewesen sei, ist zu geringfügig, um daraus weitere Schlüsse zu ziehen. Daß sich aber theoretisch in der skeptischen Richtung der Akademie eine tierfreundliche Strömung geltend

¹ Nach H. v. Arnim, Die Ethik des naturgemäßen Lebens (Logos XX (1931) 8) war es Theophrast, der das Prinzip des naturgemäßen Lebens in die Ethik eingeführt hat. „Die Überlieferung schreibt es zwar auch dem Polemon und mit geringerer Bestimmtheit dessen Vorgänger Xenokrates zu, aber es ist schwer glaublich, daß diese naturalistische Wendung der Ethik ursprünglich aus der platonischen Schule stammt.“ Die wissenschaftlichen Grundlagen für diese These gibt v. Arnim in seiner wichtigen Abhandlung über Arius Didymos' Abriß der peripatetischen Ethik (Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 204, 3; 1926).

² Dieses Zitat wurde oben S. 198 in wörtlicher Übersetzung angeführt. Hier und im folgenden schließen wir uns an W. Nestle, Die Sokratiker 56 an.

³ Diog. L. IV 22.

⁴ Diog. L. IV 24f.

machte, läßt sich besonders bei Karneades deutlich feststellen und in der Schrift des Philon von Alexandrien über den Tierverstand, in Plutarchs tierfreundlichen Abhandlungen, in Celsus' „Wahrem Wort“ sowie in Porphyrios' Schrift *De abstinentia* weiter verfolgen. Daß Porphyrios unter den Gegnern der vegetarischen Lebensweise Peripatetiker, Stoiker und Epikureer anführt, dagegen niemals die Akademiker (vgl. *De abst.* I 3), spricht deutlich dafür, daß in dieser Schule, wo nicht die vegetarische Richtung, so doch die tierfreundliche Haltung heimisch blieb.

Exkurs über die Tierpsychologie vor Karneades

Die Frage, wie sich die einzelnen Philosophen zum Vegetarismus verhielten, steht im Zusammenhang mit der anderen, wie sie im allgemeinen das Verhältnis der Menschen zur Tierwelt beurteilten. Nicht als ob damit schon bewiesen wäre, daß die tierfreundlichen Denker Anhänger einer vegetarischen Lebensweise gewesen wären. Wohl aber läßt sich mit einer gewissen Sicherheit behaupten, daß umgekehrt bei den vegetarisch lebenden Philosophen durchweg eine Sympathie für die Tiere die Voraussetzung und der Nährboden für ihr praktisches Verhalten war. Daß Pythagoras den Tieren hohe Seelenkräfte zuschrieb und den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu überbrücken bestrebt war, geht schon aus seinem ganzen praktischen Verhalten gegenüber der Tierwelt, das von höchster Humanität geleitet war, hervor. Porphyrios *De abst.* III 26 überliefert, daß die Tiere nach Pythagoras die gleiche Seele wie wir erlangt haben, wobei er offenbar an die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung denkt. Für die Pythagoreer des 1. Jhdts v. Chr. haben wir ein Zeugnis des Alexander Polyhistor (bei Diog. L. VIII 30), daß nach ihrer Lehre die menschliche Seele (*ψυχή*) dreifach geteilt sei, in Verstand (*νοῦς*), Geist (*φρένες*) und Mut (*θυμός*) und daß auch die übrigen Lebewesen Mut besäßen, Geist aber nur der Mensch. Diese günstige Beurteilung der Tiere durch die Pythagoreer scheint vor allem durch deren Lehre von der Seelenwanderung mitbedingt zu sein. Alkmaion von Kroton, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der als Arzt und Anatom bedeutend war, erklärt den Unterschied des Menschen von den übrigen Lebewesen dadurch, daß nur jener verstehe (*ἐννέηται*), diese dagegen wahrnehmen (*αἰσθάνονται*), ohne zu verstehen.¹ Andere

¹ Theophrast *De sens.* 25 = Diels, Vorsokr., Alkm. A 5.

Denker beurteilten die Tierseele weit günstiger. Parmenides erklärte Verstand und Seele für dasselbe, und nach ihm gab es überhaupt kein unvernünftiges Lebewesen.¹ Ja Anaxagoras behauptet, daß auch die Pflanzen von Sehnsucht bewegt würden, auch Empfindungen hätten sowie traurig seien und sich freuten. Auch schrieb er ihnen Intellekt und Einsicht (*intellectum intelligentiamque*) zu.² Nach Anaxagoras umfaßt der göttliche *νοῦς* die ganze beseelte Welt, das Kleine wie das Große.³ Nach seiner Ansicht haben alle Lebewesen Verstand (*νοῦς*), indessen nicht in gleichem Maße, wie das ja auch nicht bei allen Menschen der Fall sei.⁴ Die Verschiedenheit der Intelligenz erklärte er aus der Beschaffenheit der Sinnesorgane. Berühmt ist sein Ausspruch, die Menschen verdankten den Händen die Intelligenz, die sie vor den übrigen Wesen auszeichne.⁵ An Kraft und Schnelligkeit den Tieren nachstehend, so lehrt der Klazomenier, benützen wir Menschen die uns eigene Erfahrung, Gedächtniskraft, Weisheit und Kunst, und so zeideln und melken wir und bringen Besitz der Tiere in unsere Scheunen.⁶ Auch die Ansicht des Archelaos, des Schülers des Anaxagoras, geht dahin, daß allen Lebewesen Verstand (*νοῦς*) in gleicher Weise inne- wohne und daß jedes der Lebewesen den Verstand gebrauchte, das eine langsamer, das andere schneller.⁷ Daß Empedokles nach den oben angeführten Zeugnissen (Diels, Vorsokr., Parmenides A 45; Empedokles A 70) die Meinung des Parmenides und Anaxagoras teilte, daß für ihn Alles Bewußtsein und Anteil am Denken hatte (Empedokles B 110), versteht sich bei seiner Weltanschauung, wie wir sie oben genauer dargelegt haben, von selbst. Aber auch ein Denker wie Demokrit wird in den angeführten Zeugnissen als Vertreter derselben Meinung genannt. Von Porphyrios *De abst.* III 6 wird er neben anderen Philosophen als Vertreter der Lehre angeführt, daß die Tiere an der Ver-

¹ Aetios IV 5, 12 = Diels, Vorsokr., Parmenides A 45.

² (Aristot.) *De plantis* A 1 p. 815 a 15, b 16 (= Nikolaos Damasc.) = Diels, Vorsokr., Empedokles A 70.

³ Simplic. *Phys.* 164, 24 = Diels, Vorsokr., Anaxagoras B 12.

⁴ Aristot. *De anima* A 2 p. 404 b 1 = Diels, Vorsokr., Anaxagoras A 100.

⁵ Aristot. *De partibus animal.* A 10 p. 687 a 7 = Diels, Vorsokr., Anaxagoras A 102.

⁶ Plutarch *De fort.* c. 3 p. 98 F = Diels, Vorsokr., Anaxagoras B 21 b.

⁷ Hippolyt. *Refut.* I 9 § 6 = Diels, Vorsokr., Archelaos A 4; vgl. auch Isokrates *Nikokl.* § 5 ff.

nunft Anteil haben. „In den wichtigsten Dingen“, so läßt Plutarch *De soll. an.* c. 20 p. 974 A (= Diels, Vorsokr., Demokrit B 154 a) den Demokrit sagen, „sind die Menschen auf dem Wege der Nachahmung die Schüler der Tiere geworden: der Spinne im Weben und Stopfen, der Schwalbe im Bauen und der Singvögel, des Schwanes und der Nachtigall im Gesang.“ Auch darin stellt Demokrit das Tier über den Menschen, daß es in seinem Bedürfnis wisse, wie viel es bedürfe, während der Mensch dies nicht einsehe.¹ Ferner äußert sich Demokrit mit völliger Klarheit über die Frage, ob man Tiere töten dürfe oder nicht: Wer schadenbringende und schadenwollende Tiere tötet, bleibt straflos; und es trägt zum allgemeinen Besten mehr aus, dies zu tun, als es zu unterlassen.² Er legt damit an das Töten von schädlichen Tieren denselben Maßstab, nämlich den des Nutzens, an wie an das Töten von schädlichen Menschen; auch diese will er unter allen Umständen unschädlich gemacht wissen.³ Daß uns in bezug auf diese Frage später bei Hermarch, dem Schüler des Epikur, der ja in vielem von Demokrit abhängig war, dieselbe Ansicht entgegentritt⁴, braucht uns nicht zu verwundern. Vor Hermarch hatte bereits der Aristoteliker Theophrast, der im übrigen ein Anwalt der Tiere war, zu dem genannten Problem die gleiche Meinung geäußert.⁵ Beachtenswert ist, daß nach der Überlieferung des Aristoxenos auch Pythagoras und die Pythagoreer in bezug auf die Tötung der schädlichen Tiere denselben Standpunkt vertraten. Denn dies war der Sinn des pythagoreischen Gebotes, nur unschädliche Tiere zu schonen.⁶ Indem so die Philosophen für die Berechtigung der Menschen eintreten, die wilden Tiere zu töten, sind sie nur Dolmetscher uralter Volksanschauung; sagt doch Homer *Ilias* XXII v. 262: daß kein Bund die Löwen und Menschenkinder befreundet.⁷ Die Tatsache, daß zwischen Mensch und Tier kein gleiches Recht besteht, veranschaulicht auch eine Fabel des Aisopos (um 550 v. Chr.): „Ein Wolf sah Hirten in einem Zelt ein Schaf verzehren, trat näher herzu und

¹ Stobaios III 4, 72 = Diels, Vorsokr., Demokr. B 198.

² Stobaios IV 2, 15 = Diels, Vorsokr., Demokr. B 257.

³ Stobaios IV 2, 17 = Diels, Vorsokr., Demokr. B 259.

⁴ S. unten S. 283.

⁵ Porphy. *De abst.* II 22. Vgl. Näheres unten S. 239.

⁶ Siehe oben S. 117 und 112 f. Anm. 1. Vgl. auch Plutarch *De soll. anim.* c. 7 p. 964 F. Zur absoluten Tierschonung s. oben S. 106.

⁷ Vgl. R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, 1907, 214 f.

sprach: „Was würdet ihr für einen Lärm anfangen, wenn ich das täte?“¹ Die Frage, ob der Mensch zu den Tieren ein natürliches Rechtsverhältnis hat, zugespitzt zu der praktischen Frage nach der Zulässigkeit des Fleischgenusses, wurde besonders in den Philosophenschulen der späteren Zeit lebhaft erörtert.

Wenn wir nun zu Karneades, dem Haupte der akademischen Skepsis, zurückkehren, so tritt er uns entgegen als Hauptgegner der stoischen Behauptung von der Vernunftlosigkeit der Tiere. Gegenüber der stoischen These, daß alle Tiere nur um des Menschen willen gemacht seien, erklärt Karneades, daß alles von Natur Geschaffene nützlich sei, wenn es seinen naturgesetzten Zweck erreiche (Porphyr. *De abst.* III 20). Er verläßt somit den anthropozentrischen Standpunkt der Stoiker und verlegt den Zweck eines jeden Lebewesens in dieses selbst. In bezug auf das Verhältnis der Menschen zu den Tieren erkennt er Pflichten gegen diese an.² Auf Karneades' Kritik an der stoischen Tierpsychologie gehen im letzten Grunde die ganzen tierfreundlichen Ausführungen in des Alexandriners Philon „Alexandros“ oder über den Tierverstand, in Plutarchs *Gryllos* und *De sollertia animalium*, in Sextus' Empiricus *Hypotyposesis* I 62 ff. und in Porphyrios' Schrift *De abst.* III 1 ff. zurück.³ Dies hat im einzelnen G. Tappe in seiner Dissertation *De Philonis libro qui inscribitur 'Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα quaestiones selectae*, Göttingen 1912 nachgewiesen. Wir erhalten durch die genannten Schriften einen Einblick in die lebhafteste Debatte, die sich zwischen Stoikern und Akademikern über die theoretische Frage der Tierversunft und im Anschluß hieran über die praktische Frage der Zulässigkeit des Fleischgenusses entwickelte.⁴ Im einzelnen herrscht hier noch große Meinungsverschiedenheit. Herm. Cohn glaubt in seiner Dissertation *Antipater von Tarsos*, Gießen 1905, S. 14 wohl mit

¹ Plutarch *Conviv. sept. sap.* c. 13 p. 156 A.

² Plutarch *De esu carn.* II c. 7 p. 999 B; vgl. v. Arnim bei Pauly-Wiss.-Kroll X Sp. 1980.

³ Vgl. die ausführlichere Darlegung der tierpsychologischen Gedanken in Plutarchs *Gryllos* und *De soll. anim.* sowie in Porphyrios' Schrift *De abst.* III unten S. 212 f. und S. 230—233.

⁴ Wenn Dyroff, *Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chaironeia*, Würzb. Gymnasialprogr. 1896/97, 41 meint, die Stellung der Philosophen zu der Frage über die Zulässigkeit des Fleischgenusses sei für ihre Richtung in der Tierpsychologie entscheidend, so scheint mir das umgekehrte Verhältnis wahrscheinlicher.

Recht, daß bereits die von Plutarch in dem Dialog *De soll. anim.* benutzte akademische Schrift gegen den Stoiker Antipater von Tarsos gerichtet war.¹ Daß die ganze tierfreundliche Richtung der akademischen Skepsis von Karneades ihren Ausgangspunkt nahm, scheint außer Frage. Diese Akademiker waren es, so dürfen wir Plutarch *De soll. anim.* c. 10 p. 966 B interpretieren, die „die Vernünftigkeit der Tiere zu beweisen suchten aus deren Vorsätzen, Vorbereitungen, Erinnerungen, Leidenschaften, aus ihrer Sorge für die Jungen, ihrer Dankbarkeit für Wohltaten und ihrem Groll gegen Mißhandlungen, ferner aus der Auffindung ihrer Bedürfnisse, der Kundgebung von Tugenden, wie Herzhaftigkeit, Geselligkeit, Enthaltbarkeit und Großmut.“ Die Disposition nach den einzelnen Tugenden der Tiere ist in Plutarchs Schrift *De soll. anim.* im zweiten Teil c. 9—36 und deutlicher erkennbar in Philons Alexander-Rede beobachtet.² Auch bei Sextus Empir. *Pyrh. hypotyp.* § 62—77 und Porphyrios *De abst.* III tritt sie uns entgegen.³ Wie man sieht, trugen die späteren Akademiker kein Bedenken, das geistige Leben der Tiere zu vermenschlichen und „die Menge der unvernünftigen Tiere einfach mit den Menschen zu vergleichen“ (Sext. Empir. aaO. I 62).

Sowohl in Philons Alexander-Rede (§ 60—63)⁴ als auch in Plutarchs Schrift *De soll. anim.* (c. 7) ist nach der Erwähnung der Gerechtigkeit von der Gewohnheit des Fleischessens als einer Unsitte die Rede. Nachdem Alexander bei Philon durch das Vorhandensein der Gerechtigkeit, der vierten Kardinaltugend, bei den Tieren deren Vernunftbegabung bewiesen hat, fährt er fort (§ 62, p. 156 f. Auch): „*Videntes antiqui virtutes usque ad bruta animantia de-*

¹ Damit ist Dyroffs Annahme, Zur stoischen Tierpsychologie, Blätt. f. das Gymnasial-Schulwesen XXXIII (1897) 403 f., daß ein Stoiker (etwa Antipater von Tarsos) gegen Karneades oder vielmehr dessen Schüler Hagnon polemisiert habe, und daß erst Plutarch gegen diesen Stoiker mit Zuhilfenahme des Hagnon aufgetreten sei, überholt.

² Die Alexander-Rede bildet den größten Teil der in Form eines Dialoges verfaßten gleichnamigen Schrift des Philon. Auch in Plutarchs Gryllos läßt sich eine ähnliche Gliederung nach Tugenden erkennen (vgl. c. 3: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit usw.).

³ Vgl. Näheres hierüber bei Tappe aaO. 25—29. Daß jedoch die gemeinsame Quelle für Plutarch und Philon wahrscheinlich nicht Hagnon ist, wie man nach Dyroffs oben erwähnter Annahme folgern müßte, hebt Tappe S. 31 mit guten Gründen hervor.

⁴ Philo Iudaeus ed. Richter, tom. VIII (1830) 129 f.

venisse, a carnis esu sese abstinuerunt; atque ad multum temporis consuetudinem talem inter Graecos et barbaros obtinuisse aiunt, donec, prisca temperantia labente, in delicatam vivendi rationem cum voluptate declinarunt: novis enim cupiditatibus adinventis, illicitis deliciis civitates adimpleverunt; quorum principia morbi sunt, quibus non expurgatis mortes subsecutae sunt. Unde homines disciplina instructi, qui aemulatores sunt Pythagoricae sapientiae, neque si necesse etiam fuerit, carnem attingunt, propter sobrietatem religiosam et evitacionem morborum.“ Um dieser Erwähnung der Pythagoreer willen glaubt Tappe aaO. 54, die akademische Quelle von Philons Alexander-Rede in spätere Zeit, vielleicht ins 1. Jahrh. v. Chr., setzen zu müssen. Jedenfalls beachtenswert ist, wie Tappe S. 20 mit Recht hervorhebt, daß auch Plutarch in seiner Schrift *De soll. anim.* c. 6—7 von der Gerechtigkeit und im Anschluß daran von dem pythagoreischen Verbot des Fleischessens spricht. Dort heißt es: Die stoischen Gegner behaupten, die Annahme der Vernünftigkeit der Tiere vertrage sich nicht mit der Idee der Gerechtigkeit, da wir durch die Natur zum Genusse des Tierfleisches und zur Benutzung der Tiere gezwungen seien und demnach unter jener Voraussetzung gegen stammverwandte Wesen (*ὁμόφυλα ζῷα*) ungerecht handeln müßten (c. 6). Die Lösung der Aporie erblickt Plutarch in einer „schicklichen Beschwichtigung (*ἐμμελὴς παρηγορία*)“, die einerseits die Vernunft der Tiere nicht aufhebt, andererseits aber auch die Gerechtigkeit der Menschen, die die Tiere gebrauchen, in geziemender Weise rettet. Diesen von den alten Weisen eingeschlagenen Weg hat die Gefräßigkeit im Bunde mit der Schwelgerei verdrängt und beseitigt, bis ihn Pythagoras wieder aufnahm, indem er lehrte, die Tiere ohne Ungerechtigkeit sich zunutze zu machen. Man tut nämlich kein Unrecht, wenn man menschen scheue und gemeinschädliche Tiere allerdings züchtigt und tötet, dagegen die zahmen und menschenfreundlichen abrichtet und zu den Arbeiten gewöhnt, zu denen jedes von Natur geeignet ist“ (c. 7 p. 964 F).¹ Wenngleich der

¹ Auch diese vermittelnde Haltung in der Frage der Haustiere könnte sehr wohl akademischen Ursprungs sein. Radikaler ist die Ansicht eines anonymen Tierfreundes, vielleicht eines Neupythagoreers: „Die Haustiere, die durch den Unverstand der Menschen dienstbar wurden, machten gleichwohl durch ihre Weisheit und Gerechtigkeit ihre Herren zu ihren Dienern und Versorgern“ (Porphyrr. *De abst.* III 13). Auch sei hier an die oben S. 106 erwähnte Tradition, nach der Pythagoras das Töten aller Lebewesen verbot, erinnert.

ganzen Ausführung das Gepräge des Geistes Plutarchs aufgedrückt ist, so wird doch, wie die Parallele zu Philon zeigt, akademisches Gedankengut in ihr enthalten sein.¹

Kapitel 17

Plutarchos von Chaironeia (ca. 50—120 n. Chr.)

Wir gehen nunmehr dazu über, Plutarchs Stellung zu den Fragen der Tierpsychologie und des Fleischgenusses im Zusammenhange darzulegen. Da er sich besonders in der ersteren wesentlich die akademischen Argumente zu eigen gemacht hat, können wir ihn hierin unbedenklich als Akademiker ansehen, obgleich er bei seiner eklektischen Richtung auch gelegentlich Argumente anderer Philosophenschulen nicht verschmäh't. Unter den tierpsychologischen Schriften Plutarchs kommen die mehrfach erwähnte Abhandlung über den Tierverstand (*Πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἐνδρα* = *De sollertia animalium*)² und die andere *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι* = *Bruta ratione uti* oder *Gryllos*³, beide in dialogischer Form, in Betracht. Wir geben hier kurz die unser Thema betreffenden Hauptergebnisse der Schrift *De soll. anim.* wieder.⁴ Bei allen Lebewesen sind Vorstellung (*δόξα*) und Vernunft (*λογισμός*) mit Empfindung (*αἴσθησις*) und Begehrungsvermögen (*ὄρεσις*) untrennbar verbunden (p. 960 E). Geistige Tätigkeiten, wie Vorsatz (*πρόθεσις*), Anschlag (*ἐπιβολή*), Vorbereitung (*παρασκευή*), Erinnerung (*μνήμη*), sind alle von der Vernunft abhängig; alle aber finden sich bei allen Tieren (p. 961 C). Wohl sind die Tiere der vollkommenen Vernunft nicht teilhaftig; aber deshalb ist es grundfalsch, ihnen Vernunft überhaupt abzusprechen (p. 962 C).

¹ Sicher plutarchisch ist das darauf folgende Aischylos-Zitat und die weitere Darlegung (p. 965 A): „Denn das Leben wird nicht aufgehoben und auch der Lebensunterhalt für die Menschen nicht vernichtet, wenn sie keine Schüsseln voller Fische und keine Gänselebern mehr haben, wenn sie nicht mehr Rinder und Böcke zum Gelage schlachten, nicht mehr aus Langeweile in den Theatern oder zum Scherz auf Jagden die Tiere einerseits wider ihren Willen zum Dulden und Kämpfen zwingen, andererseits ganz wehrlose Tiere zugrunde richten.“ Denn hier spielt Plutarch auf die Tierkämpfe in den römischen Theatern an.

² Plutarch *Moral.* VI 11—81 Bern.

³ AaO. 82—100.

⁴ Vgl. Näheres zu beiden Schriften bei Schriften bei A. Dyroff, Plutarchs Tierpsychologie, Würzb. Gymnasialprogr. 1896/97. Porphyrios hat *De abst.* III 20—24 aus *De soll. anim.* c. 2—5 p. 959 F—963 F wörtlich übernommen.

Nach Demokrit sind wir Menschen in den wichtigsten Künsten sogar Schüler der Tiere gewesen (p. 974 A). Ja einige, wie die Barben und Delphine, sind selbst der Menschenliebe (*φιλόανθρωπον*) fähig (p. 983 F, 984 C). Den Landtieren und Vögeln vollends ist Göttlichkeit (*θειότης*) und Sehergabe (*μαντική*) eigentümlich (p. 975 AB). Diese überschwenglichen Lobeserhebungen der Tiere werden im „Gryllos“ noch überboten. In diesem mythologischen Dialog sucht Plutarch zu beweisen, daß das tierische Leben in seiner Ausgeglichenheit vor dem mühevollen menschlichen Leben sogar den Vorzug verdiene (c. 2), daß die Tiere die Menschen in allen Tugenden weit überträfen, und daß die Tierseele von Natur zur Erzeugung der Tugend geeigneter und vollkommener sei (c. 3). Aber Plutarch war nicht nur von dem Irrtum der These, daß alle Geschöpfe außer den Menschen unvernünftig und unverständlich seien (Gryll. c. 9 p. 992 C), theoretisch fest überzeugt, sondern auch praktisch von tiefer Liebe zu den Tieren beseelt. Er will, wie die Pythagoreer, die Milde gegen die Tiere zu einer Übung der Menschenfreundlichkeit (*φιλόανθρωπον*) und Barmherzigkeit (*φιλοίκτιμον*) machen (*De soll. anim.* c. 2 p. 959 F). Bezeichnend hierfür sind auch seine Worte im Cato c. 5: „Mit beseelten Geschöpfen darf man nicht wie mit Schuhen und anderen Geräten verfahren, die man, wenn sie zerbrochen sind, wegwirft, sondern man soll sich an ihnen, wenn aus keiner anderen Ursache, wenigstens zur Übung in der Menschenliebe, zur Güte und Sanftmut gewöhnen. Ich für meine Person würde nicht einmal einen Ochsen, der in meinem Dienst gearbeitet hat, altershalber verkaufen.“ Außerdem meint er, es wäre besser für die Tiere, wenn sie den Menschen freundlich begegneten, da man dann nicht gezwungen wäre, harte Maßregeln gegen sie zu ergreifen (*Praec. ger. reip.* c. 28 p. 821 AB). Nun finden sich bereits in den beiden tierpsychologischen Schriften Plutarchs Stellen, die aus der theoretischen Stellungnahme die praktische Konsequenz ziehen und einem gemäßigten Vegetarismus das Wort reden. Eine solche Stelle aus *De soll. anim.* (c. 6—7) wurde bereits oben (S. 211) als akademisches Gedankengut wiedergegeben. Auch im 8. Kap. des „Gryllos“ kommen ähnliche Gedanken vor. Die Menschen trachten, heißt es da in freier Paraphrase, mehr nach dem Sinnenreiz (*ἡδονή*) als nach dem natürlichen Maß (*τὸ κατὰ φύσιν*) der Nahrung und werden dafür durch eine Menge langwieriger

Krankheiten bestraft, die alle der Überladung (*πλησμονή*) entspringen. Während jede Gattung von Tieren nur die ihr gemäße Nahrung (*τροφή σύμφυλος*)¹ hat, richtet der Mensch aus Gefräßigkeit (*λαίμαργία*) sein Gelüsten auf alles, er ist — im Gegensatz zu den Raubtieren, die nur wenige Gattungen verzehren (p. 991 D), — das einzige unter den Geschöpfen, das alles verzehrt (*παμφάγον*).² Und das tut er nicht etwa aus Mangel und Not; denn er hat zu jeder Zeit einen unerschöpflichen Vorrat an dem, was er nacheinander von Pflanzen oder Samen erntet, pflückt und schneidet³; sondern aus Leckerhaftigkeit (*τηνότης*) und Überdruß an den notwendigen Nahrungsmitteln sucht er ungeeignete, durch das Blut seiner Schlachtopfer verunreinigte Speisen (*βρώσεις ἀνεπιτήδευτοι καὶ οὐ καθαρὰι σφαγαῖς ζώων*) auf und zeigt sich grausamer als die wildesten Tiere. Denn Blut, Leichen (*φόνος*) und Fleisch ist für einen Geier, einen Wolf und eine Schlange (*δράκων*) eine passende Nahrung (*συστόν οἰκείον*), für einen Menschen aber ist es nur eine Zukost (*ὄψον*).

Endlich ist hier noch ein größeres Stück aus Porphyrios *De abst.* III, nämlich c. 18 (S. 207, 5 ff.) bis c. 20 (S. 211, 7) zu erwähnen, das in seinem ersten Teil (bis c. 18 Ende) sicher, im folgenden wahrscheinlich als plutarchisch anzusehen ist.⁴ Im 18. Kapitel heißt es: „Wenn schon unsere Natur einiges bedarf und wir dies genießen, so folgt daraus nicht, daß wir in jeder Hinsicht und

¹ Denselben Ausdruck gebraucht in bezug auf die menschliche Nahrung Musonius 94, 11 Hense.

² Sachlich stimmt diese Bemerkung nicht. Mit Recht teilt Aristoteles *Hist. anim.* I 488 a 14 f. die Tiere nach der Nahrung in Pflanzenfresser, Fleischfresser und Allesfresser.

³ Der Gedanke von dem Überflusse an pflanzlicher Nahrung auf der Erde findet sich bei Plutarch außerdem *De esu carn.* I c. 2 in der Rede der Autochthonen und *De sanit. tuend.* c. 18.

⁴ Daß Porphyrios *De abst.* III 18 (S. 207, 5—208, 18) sicher dem Plutarch zuzuweisen ist, geht aus dem am Schluß des Kap. stehenden Aischylos-Zitat (Trag.Gr.frgm. Nauck² fr. 194), einem Lieblings-Zitat des Plutarch, hervor. Aber auch das folgende, Kap. 19—20 (S. 211, 7), stammt wahrscheinlich gleichfalls noch von Plutarch. Zuerst hat D. Wytttenbach c. 18—20 in die Fragmente der unsicheren Schriften des Plutarch aufgenommen in seiner Ausgabe der *Moralia* V 2, (1834) 182—188; ihm ist Fr. Dübner im V. Bd. seiner Plutarch-Ausgabe, Paris 1855, S. 56—58 gefolgt. Auch J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin 1866, S. 18 hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Porphyrios *De abst.* III 20 (Schluß)—24 ist ja, wie oben erwähnt, ein wörtliches Excerpt aus Plutarchs *De soll. anim.* c. 2—5.

gegen alles die Ungerechtigkeit ausdehnen dürfen. Denn die Schädigung bis zu einem gewissen Grade verleiht und gewährt uns die Natur infolge der Lebensnotwendigkeiten, wenn anders das Schädigung ist, von den Pflanzen etwas zu nehmen, die doch am Leben bleiben. Aus Überfluß und zur Lust aber anderes zu vernichten und zu verderben, war ein Zeichen völliger Wildheit und Ungerechtigkeit. Auch hinderte uns die Enthaltung von diesem weder am Leben ($\zeta\eta\nu$) noch am angenehmen Leben ($\epsilon\upsilon\zeta\eta\nu$). Denn wenn wir, wie die Pflanzen zu ihrem Leben unbedingt der Luft und des Wassers bedürfen, ebenso Tiermord und Fleischgenuß zum Lebensunterhalt nötig hätten, dann wäre unsere Natur notwendig mit dieser Ungerechtigkeit verflochten“. Zum Beweis des Gegenteils weist Plutarch darauf hin, daß viele Priester der Götter und viele Barbarenkönige in reinem Wandel ($\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$) leben und ihr natürliches Lebensziel erreichen, und daß das gleiche ferner von zahllosen Gattungen von Tieren gilt, die Fleischnahrung überhaupt nicht anrühren. Die schroffe Alternative, „zu leben, indem man gegen nichts Gerechtigkeit übt, oder nicht zu leben, indem man sie gegen alle übt“, ist absurd. „Was nun die Schädigung von Pflanzen, den Gebrauch von Feuer und Wasser, die Schur der Schafe, die Milch sowie die Zähmung und Anschirrung der Rinder zur Wohlfahrt und Erhaltung betrifft, so gewährt der Gott den Benutzern hierfür Verzeihung. Tiere jedoch an die Schlachtbank zu führen und zu kochen, indem man sich mit Leichen besudelt, nicht um der Ernährung oder Sättigung willen, sondern indem man Lust und Schlemmerei sich zum Ziele setzt, ist über die Maßen gesetzlos und furchtbar. Denn es genügt, daß wir die Haustiere, die keine Arbeit nötig hätten, für uns arbeiten und sich abmühen lassen.“ Wir geben im Anschluß hieran auch den Inhalt der beiden folgenden Kapitel (19 und 20) wieder, bei denen die Verfasserschaft des Plutarch nicht so sicher wie bei Kapitel 18 ist.¹ „Derjenige, welcher verlangt, daß wir ein Rind nicht als Zukost ($\beta\upsilon\psi\omicron\nu$) benützen und nicht durch Vernichtung und Zerstörung von Geist ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) und Leben ($\zeta\omega\eta$) Würze der Sättigung ($\eta\delta\acute{\upsilon}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ $\pi\lambda\eta\sigma\mu\omicron\nu\eta\varsigma$) und Zierden ($\kappa\alpha\lambda\omega\pi\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$) der Tafel vorsetzen, welches notwendige Mittel zur Erhaltung, welche Würde

¹ Eine gewisse Bestätigung dafür, daß Kap. 19 nicht von Porphyrios stammt, wird man wohl darin erblicken dürfen, daß dieser das hier behandelte Pflanzenargument gerade in Kap. 18 Anf. bereits auf seine Weise erledigt hatte.

der Tugend nimmt er damit dem Leben? Indessen mit den Tieren auch die Pflanzen auf eine Stufe zu stellen, ist gar sehr gewaltsam.¹ Denn jene sind von Natur fähig zu empfinden (*αἰσθάνεσθαι*), Schmerz und Furcht zu fühlen und geschädigt und daher auch ungerecht behandelt zu werden. Für diese aber gibt es keine Empfindung (*αἰσθητόν*) und ebenso auch nichts Fremdes, nichts Böses, keine Schädigung und kein Unrecht. Denn für jede Zuneigung (*οἰκείωσις*) und Abneigung ist der Anfang das Empfinden. Die Zuneigung aber betrachten die Stoiker als das Prinzip der Gerechtigkeit.² Weiterhin wird auf den Widersinn hingewiesen, der darin liegt, wenn wir den schlimmsten Verbrechern gegenüber Gerechtigkeit widerfahren lassen, diese aber unseren Haustieren versagen wollten. Dieser Standpunkt, heißt es in Kap. 20 weiter, läuft auf eine Anerkennung der stoischen (speziell chrysippischen) Lehre hinaus, daß die Tiere nur um der Menschen willen geschaffen sind. „Das Schwein wurde nur dazu geschaffen, um geopfert zu werden, und Gott hat seinem Fleisch die Seele gleichsam als Salz beigemischt, indem er uns einen Reichtum an Zukost (*εὖοψία*) bereitete.³ Damit wir aber Überfluß an Suppe (*ζωμός*) und Nebengerichten hätten, hat er allerlei Muscheln, Purpurschnecken, Quallen und mannigfache Arten von Vögeln geschaffen, aus keinem anderen Grunde, als um hierdurch einen großen Teil seiner selbst zu Gemütsheiterungen (*γλυκυσμῖται*) darzubieten, die Mutterbrust noch überbietend und mit diesen Freuden und Genüssen den irdischen Raum anfüllend.“ Aber eine solche Auffassung ist nicht nur unglaublich und Gottes unwürdig, sondern verträgt sich auch nicht mit dem Satz des Karneades, zu dessen Philosophie sich der Verfasser hiermit bekennt, daß alles Naturgewordene nützlich sei, wenn es seinen naturgesetzten Zweck erreiche. Wenn nun das Schwein wirklich nur von Gott geschaffen wäre, um dem Menschen als Speise zu dienen, dann

¹ Hiermit antwortet der Autor offenbar auf den Einwand des Herakleides Pontikos (bei Porphy. *De abst.* I 18), der aus der Berechtigung, die möglicherweise beseelten Pflanzen „abzuschneiden“, auch die Erlaubnis zum Töten von Tieren hergeleitet hatte.

² Auch dieses Operieren mit einem stoischen Argument, der Versuch, die (stoischen) Gegner des Vegetarismus mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, spricht sehr wohl für den plutarchischen, nicht erst porphyrischen Ursprung dieser Stelle.

³ Vgl. die Parallelstellen hierzu unten S. 247 Anm. 6.

müßte sein Daseinszweck darin bestehen, geschlachtet zu werden. Zugegeben jedoch, heißt es weiter, daß Gott die Tiere zum menschlichen Nutzen geschaffen hat, wozu sind dann Tiere wie Fliegen, Schnaken, Fledermäuse, Giftkäfer (κάνθαροι), Skorpione und Schlangen auf der Erde, die teils unsere Sinne beleidigen, teils direkt gefährlich sind? Auch Walfische, Haifische (πρίστεις) und tausend andere Meerungeheuer haben keinen Nutzen für uns. Wird hierauf entgegnet, nicht alle Tiere seien für uns und unseretwegen geschaffen, so ist dieser Einwurf inkonsequent, und der Vorwurf der Ungerechtigkeit bleibt bestehen, solange wir in schädender Absicht Wesen gebrauchen, die nicht unseretwegen, sondern wie wir einfach naturgemäß geschaffen sind. Übrigens läßt sich hier der Spieß umdrehen: Wer die Tiere zur menschlichen Speise geschaffen sein läßt, muß mit demselben Rechte zugeben, daß wir selbst um der verderbenbringenden Tiere willen (ἐνεκα τῶν ὀλεθριωτάτων ζώων) geschaffen sind, z. B. der Krokodile, der Walfische und der Schlangen wegen.¹ Denn uns erwächst von jenen Tieren überhaupt kein Nutzen. Diejenigen Tiere aber, welche die ihnen begegnenden Menschen anfallen, töten und verzehren, tun damit durchaus nichts Schlimmeres als wir. Der Unterschied ist nur, daß sie Mangel und Hunger zu dieser Ungerechtigkeit treibt, wir aber treiben oft nur aus Übermut und Schwelgerei unseren Scherz mit den Tieren und töten die meisten von ihnen in Theatern und auf Tierhetzen (κυνηγίαια).² Wenn wir den Inhalt von Kap. 19 und 20 uns vergegenwärtigen, so ist es sehr wahrscheinlich geworden, daß auch hier wie in Kap. 18 Plutarch und nicht erst Porphyrios der Autor ist. Jedenfalls stimmen die Gedankengänge dieser beiden Kapitel mit dem, was sonst von Plutarch überliefert ist, gut überein.³ Freilich ist der Chaironeer in seinen Ausführungen

¹ Der akademische Ursprung dieses Gedankens wird klar, wenn wir die Worte des Akademikers Celsus (Origenes *Contra Celsum* V 78) damit vergleichen: „Wenn einer uns die Fürsten der Tiere nennen würde, da wir die anderen Tiere jagen und verspeisen, so werden wir sagen: warum aber nicht vielmehr sind wir wegen jener geschaffen, da jene uns jagen und fressen?“

² Ein ähnlicher Gedanke begegnete uns bereits in Plutarchs Schrift *De soll. anim.* c. 7 p. 965 A, vgl. oben S. 212 Anm. 1.

³ Das Pflanzenargument ist in den erhaltenen Schriften Plutarchs zwar nicht behandelt, von ihm jedoch sicher nicht gänzlich übergangen worden. Die Darlegung bei Porphyrios *De abst.* III 18–20 könnte sehr wohl in dem verlorenen Schluß des II. Traktates *De esu carnum* gestanden haben, der die

bei Porphyrios sowie in den erhaltenen tierpsychologischen Schriften nicht originell, vielmehr ist diese ganze Literatur nur ein Widerhall älterer stoisch-akademischer Kontroversen über die Vernunft der Tiere und die praktisch hieraus sich ergebenden Konsequenzen.

Einem weiteren Argument des Herakleides Pontikos, daß dem Dogma des Pythagoras keiner der Sieben Weisen gefolgt sei (Porphyr. *De abst.* I 15), begegnet Plutarch möglicherweise im Gastmahl der Sieben Weisen.¹ Hier legt er in Kap. 15 und 16, sicher entgegen der historischen Wahrheit, dem Weisen Solon nahrungsasketische Ansichten in den Mund, die zwar nicht direkt auf eine Empfehlung des Vegetarismus hinauslaufen, wohl aber eine spiritualistische Lebensanschauung vertreten. Wegen ihrer Wichtigkeit geben wir diese Ansichten, soweit sie unser Thema berühren, wieder. Die Frage, auf Grund welcher Erfahrung oder welchen Einfalls (*ὁ τι δὴ παθὼν ἢ σοφίζόμενος*) der mit ihm bekannte Epimenides zu seiner Lebensweise gekommen sei, weist Solon als überflüssig zurück. „Denn es war doch klar, daß es das zweite nach dem höchsten und trefflichsten der Güter ist, der wenigsten Nahrung zu bedürfen. Oder scheint dir nicht das höchste Gut darin zu bestehen, überhaupt keiner Nahrung zu bedürfen?“ (p. 158 B C). Offenkundig biegt hier Plutarch das bekannte Diktum des Sokrates von der Bedürfnislosigkeit² auf die Nahrung um. Weiterhin spricht Solon von der Verunreinigung des Fleisches (*μίασμα τῆς σαρκός*). „Denn nichts Lebendes nährt sich mit etwas Lebendem, sondern wir töten zuvor die Tiere (*τὰ ἔμψυχα*) und vernichten die Pflanzen (*τὰ φυτόμενα*), die durch ihre Nahrung und ihr Wachstum am Leben teilhaben, und damit begehen wir ein Unrecht. Denn das, woraus das in ein anderes sich Verwandelnde seiner Natur nach besteht, wird vernichtet und geht gänzlich zugrunde, um die Nahrung des anderen zu werden. Die Enthaltung vom Fleischgenuß (*ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς*) aber, wie man sie vom alten Orpheus überliefert, ist eher ein kluger Einfall (*σόφισμα*) als die Vermeidung der hinsichtlich der Nahrung

gegnerische Behauptung, daß wir den Tieren keine Gerechtigkeit schuldig sind, widerlegen sollte. Von diesem Traktat wird bald genauer die Rede sein.

¹ *Plutarchi moralia* ed. Paton, Wegehaupt, Pohlenz I (1925) 300–338.

² Xenophon *Mem.* I 6, 10: Ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεέσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεῖου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θεῖου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου. Vgl. auch Musonius ed. Hense 96, 1 ff.

stattfindenden Ungerechtigkeiten. Die einzige Möglichkeit aber, diese zu vermeiden und von ihnen rein zu bleiben (*καθαρός*), besteht darin, daß man völlig sich selbst genügt und nichts hinzu bedarf (*τελέως ἀντάρκη καὶ ἀπροσδεῖ γενέσθαι*). Wem aber Gott die eigene Erhaltung unmöglich gemacht hat ohne die Beschädigung eines anderen, dem hat er die Natur als Prinzip der Ungerechtigkeit beigegeben“ (p. 159 B C). Für Solon ist somit die Nahrungsaufnahme ein notwendiges Übel. „Die Nahrung wird als Heilmittel gegen den Hunger (*λιμοῦ φάρμακον*) genossen¹, und von denen, die sich nähren, sagt man, sie pflegen und kurieren sich (*θεραπεύειν ἑαυτοὺς . . . καὶ διαίτῃν*), weil sie damit nicht etwas Angenehmes und Willkommenes, sondern etwas der Natur Notwendiges tun. Denn man kann mehr Unangenehmes, das aus der Nahrung entsteht, als Angenehmes aufzählen; vielmehr hat das Angenehme im Körper nur einen geringen Raum und eine kurze Zeit. Die Beschäftigung und Schwierigkeit aber bei der Verwaltung der Nahrung, wozu soll ich sagen, mit wie viel Schimpf und Schmerz sie uns erfüllen!“ (p. 159 F, 160 A).² Daher „ist die Nahrung ein Hilfsmittel (*ἐφόδιον*) nicht nur zum Leben, sondern auch zum Sterben. Denn aus ihr werden zugleich mit den Körpern die Krankheiten großgezogen, für die ebensowohl die Übersättigung (*πλήρωσις*) wie der Mangel ein Übel ist. Oft aber macht es mehr Mühe, die in den Körper aufgenommene Nahrung zu verdauen und wieder auszuschcheiden als sie zu verschaffen und zusammenzubringen.“³ Wie die Danaiden in Verlegenheit kämen, welches Leben sie führen und was sie anfangen sollten, wenn sie von dem Geschäft, das Faß zu füllen, befreit würden, so würden wir, wenn wir einmal aufhören könnten, in das unersättliche Fleisch so viel aus dem Meer und aus der Erde zu tragen, in Verlegenheit sein, was wir anfangen sollten, da wir aus Unkenntnis des Schönen mit einem Leben zufrieden sind, das nur dem Notwendigen dient. Wie nun die, welche Sklaven waren, wenn sie frei geworden sind, das, was sie früher als Diener ihren Herren taten, für sich selbst und um ihrer selbst willen tun, so nährt jetzt zwar die Seele den Körper unter vielen Mühen und Beschwerden; wenn sie aber von diesem Dienst befreit würde, wird sie gewiß sich

¹ Vgl. Musonius ed. Hense 102, 6f.

² Ähnliche Gedanken bei Musonius S. 103, 1—12.

³ Ähnliche Gedanken wieder bei Musonius S. 103, 1—12.

selbst, die Freigewordene, nähren und in ihrem Leben nur auf sich selbst und die Wahrheit schauen, ohne daß irgend etwas sie davon abziehen oder abbringen kann“ (p. 160 B C).¹ Diese radikalen Anschauungen, wie sie Plutarch dem Solon in den Mund legt, stehen in einem gewissen Widerspruch zu dem, was wir bereits von dem Chaironeer anführten und noch anführen werden. Dies erklärt sich dadurch, daß das „Gastmahl der Sieben Weisen“ einer früheren Entwicklung des Plutarch zuzuweisen ist.²

Aber Plutarch vertritt nicht nur gelegentlich einen vegetarischen Standpunkt, sondern er hat der vegetarischen Frage zwei besondere Traktate „Über das Fleischessen“³ gewidmet, die für unser Thema von großer Bedeutung sind.⁴ Es ist höchst wahrscheinlich, daß Plutarch das Beste, was es an antivegetarischer Literatur gab, die Argumente des Pontikers Herakleides, die im 1. Jhdt. v. Chr. durch Clodius rhetorisch aufgeputzt und vermehrt worden waren, zu seinen eigenen Ausführungen in weitem Umfang benützt hat.⁵ Das wird uns eine genauere Entwicklung des Gedankenganges, zu der wir nunmehr übergehen, bestätigen. Der Frage nach der Ursache der pythagoreischen Fleischenthaltung stellt Plutarch im ersten Traktat über das Fleischessen als weit wichtiger die Frage nach dem Ursprung des Fleischessens entgegen (c. 1). In höchst eindrucksvoller Weise läßt er die ersten Menschen gegen den Vorwurf, diese Neuerung eingeführt zu haben, sich verteidigen.⁶ Nur durch Hunger und Not gezwungen, hätten sie der Natur zuwider zum Fleisch der Tiere gegriffen, zu einer Zeit, in der man Schlamm aß und Baumrinde nagte, und wo es ein Glück war, frisch keimendes Gras oder eine saftige Wurzel zu finden. In dem jetzigen glücklichen Zeitalter des Überflusses

¹ Mit Recht bemerken die Herausgeber (Paton, Wegehaupt, Pohlenz), daß Plutarch hier (S. 329, 6—18) von Platons Gorgias p. 493 abhängt, während er selbst von Porphyry. *De abst.* III 27 S. 227, 7—228, 4 nachgeahmt wurde.

² Vgl. Christ-Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* II 1, (1920) 494.

³ Plutarch *Moral.* Bern. VI 101—118.

⁴ Vgl. zu diesen beiden Reden die wertvollen Bemerkungen, die Wilamowitz in seinen „Lese Früchten“ im Hermes XL (1905) 165—170 gemacht hat. Nach Wilamowitz S. 165 ist die Teilung in zwei *lógoi* nur ein Mißgriff dessen, der die zerrissenen Stücke disponiert hat.

⁵ Auf gelegentliche Berücksichtigung heraklidischer Einwände durch Plutarch wurde bereits hingewiesen. Vgl. oben S. 216 Anm. 1 (Pflanzenargument), S. 218 (Argument der Sieben Weisen).

⁶ Diese Rede der Urmenschen wurde bereits in anderem Zusammenhange wiedergegeben. Vgl. oben S. 60f.

an allen Gütern jedoch sei es eine Versündigung an der gesetzgebenden Demeter und dem milden und freundlichen Dionysos, wenn man ihre holden Gaben für ungenügend halte und mit Blut und Leichen (*φόνος*) besudele (c. 2).¹ Nach diesem Rückblick auf die prähistorische Zeit, dem Porphyrr. *De abst.* I 13 entspricht, begegnet Plutarch dem Einwand, daß wir Menschen nur im Recht seien, wenn wir uns gegen die Angriffe wilder Tiere, wie Löwen und Wölfe, zur Wehr setzten (vgl. Porphyrr. *De abst.* I 14 u. 20). Aber gerade die fleischfressenden Tiere, wie Löwen und Wölfe, erwidert Plutarch, verzehren wir nicht, sondern lassen sie in Ruhe, um die unschuldigen und zahmen, die weder Stacheln noch Zähne haben, zu töten und zu verzehren (c. 3). Dabei rühren uns weder die körperlichen noch die geistigen Vorzüge der armen Tiere. Um eines Stückchens Fleisch willen rauben wir ihnen Sonne, Licht und Leben, für die sie doch geschaffen sind. Mit ihrem Geschrei scheinen sie gleichsam flehentlich zu bitten: „Töte mich, damit du zu essen hast; aber morde mich nicht, um bloß besser zu essen!“ (*ἵνα φάγῃς, ἀπόκτεινον, ἵνα δῇδιον φάγῃς, μὴ μ' ἀναίρει*). Plutarch wendet sich vor allem gegen den Tafelluxus, gegen das unnötige Schlachten so zahlreicher Tiere (c. 4). Nach diesen Vorbemerkungen geht er dem Haupteinwurf der Gegner, die Natur selbst rate den Fleischgenuß an (*ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν τὸ σαρχοφαγεῖν*), energisch zu Leibe. Die Unnatur des Fleischessens beweist er einmal durch die physiologische Beschaffenheit des menschlichen Körpers, dessen Organe, wie Zähne, Mund, Zunge und Magen, von Haus aus zum Fleischgenuß nicht eingerichtet seien. Wer dennoch auf dem Recht seiner Raubtiernatur bestehe, dem ruft Plutarch die Mahnung zu: „Töte selbst, was du verzehren willst, aber durch deine angeborenen Waffen (*αὐτὸς διὰ σεαυτοῦ*) ohne Schlachtmesser, Hammer (*τυπάδι* nach Bernardakis)² und Beil!³ Aber der Mensch ist kein Löwe oder Wolf, die selbst töten, was sie verzehren und die ihre Beute noch halb lebend verschlingen. Damit berührt sich Plutarch mit der These des Herakleides, daß der Mensch kein Rohfleischesser ist (Porphyrr. *De abst.* I 13). Anstatt jedoch, wie der Pontiker, das Kochen des Fleisches zu

¹ Wir erwähnten oben S. 61, daß diese Rede der Urmenschen ihren Gedanken nach am meisten mit Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit sich berühre.

² Das überlieferte *τυπάνῳ* gibt keinen befriedigenden Sinn.

³ Auch dieser Gedanke findet sich bei dem Platoniker Celsus, wie wir noch sehen werden (Origenes *Contra Celsum* IV 78).

empfehlen, folgert der Chaironeer: Sogar das tote Tier muß erst künstlich und mühsam durch Feuer und Gewürze zubereitet werden. Durch tausenderlei Spezereien (*ἡδύσματα*) soll der Mordgeruch vertrieben und der Gaumen über die naturwidrige Speise hinweggetäuscht werden. Das Fleisch, ursprünglich als Zukost (*ὄψον*) gemeint, hat derart überhand genommen, daß es erst durch weitere Zutaten (*ὄψα*) schmackhaft gemacht werden muß. Gleichwohl bleibt es schwer verdaulich und selbst, wenn es verarbeitet ist, erzeugt es Beschwerden und krankhafte Unverdaulichkeit (*νοσώδεις ἀπειψίαι*) (c. 5). Im folgenden wird die Omophagie an dem abschreckenden Beispiel des Diogenes verurteilt.¹ Als weiteres Argument für die Unnatur des Fleischessens führt Plutarch dessen verdummenden Einfluß auf die Seele an (*αἱ κρεοφαγίαι . . . καὶ τὰς ψυχὰς παχύνουσιν*).² Das soll das Androkydes-Zitat erhärten, nach dem durch Fleisch- und Weingenuß zwar der Körper gekräftigt, aber die Seele geschwächt werde. Unter Übergehung der Athleten³ weist Plutarch auf die bei seinen Landsleuten, den Böotiern, sprichwörtlich gewordene Gefräßigkeit (*ἀδηφαγία*) und Dummheit hin sowie auf ein Wort des Heraklit, daß eine trockene Seele die weiseste ist. Wie man durch feuchte, dunstige Luft die Sonne nur in fahlem Lichte sehen könne, so werde durch einen unreinen (*θολερός*), übersättigten (*διάκορος*) und mit fremdartiger (*ἀσύμφυλος*) Nahrung beschwerten Körper das Licht der Seele getrübt (c. 6). Wir sehen, etwas Durchschlagendes konnte Plutarch in dieser Hinsicht nicht anführen. Als dritten Punkt bringt er die nicht gering zu achtende Tatsache vor, daß die Menschen durch die Tierenthaltung an Menschlichkeit (*φιλανθρωπία*) gewöhnt würden. Ein tierfreundliches Verhalten könne auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch nur günstig einwirken. Dagegen sei Tiermord ebenso strafbar wie Tierquälerei. Mit dem pessimistischen Gedanken, daß das Gewohnheitswidrige schwerer als das Naturwidrige beseitigt werden könne, schließt Plutarch diese seine alltäglichen Gründe (*καὶ ταῦτα μὲν ἐκεῖ κοινότερον*⁴ ἔλεγον). Es folgt als weiterer Grund

¹ Vgl. oben S. 173 f.

² Die günstige Wirkung des Fleischgenusses auf Körper und Seele wird von Herakleides kürzer dargelegt (bei Porphy. *De abst.* I 15).

³ Ihre durch den Fleischgenuß vermehrte Körperkraft wird von Herakleides als Argument gegen den Vegetarismus angeführt (Porphy. *De abst.* I 15).

⁴ Vgl. Porphy. *De abst.* I 13, wo der *πολὺς καὶ δημόδης ἀνθρωπος* zu Worte kommt.

für philosophische Köpfe der Hinweis auf die Seelenwanderungslehre als den erhabenen, geheimnisvollen und für vergänglich gerichtete Seelen unbegreiflichen Ursprung des pythagoreischen Dogmas.¹ Diese Lehre findet Plutarch nicht erst bei Empedokles, sondern in dunkler Andeutung bereits in der orphischen Dichtung von der Zerstückelung des Dionysos sowie dem Frevel und der Bestrafung der Titanen (c. 7). Damit bricht dieser erste Traktat ab. Fragen wir nach den Quellen, die Plutarch in dieser Rede benutzt, so ist es klar geworden, daß er die gegen den Vegetarismus gerichteten Argumente des Herakleides Pontikos nach Möglichkeit zu widerlegen suchte. Hierbei verschmähte er es auch nicht, bei dem stoischen Vegetarier Musonius stillschweigend Anleihen zu machen.²

Zur Vervollständigung der Ansicht Plutarchs geben wir gleich den Inhalt des zweiten gleichfalls am Ende verstümmelten Traktates wieder, der wohl noch mehr als der erste einen kompromißartigen Charakter trägt. Sei es doch nach Catos Ausspruch schwer, zu Bäumen zu reden, die keine Ohren haben³, und sei es doch nicht leicht, von der Angel des Fleischgenusses (τὸ ἄγμιστρον τῆς σαρκοφαγίας), die sich tief in die Lüsterheit eingehäkelt habe, wieder loszukommen. Doch wenn nun auch wegen der Gewohnheit die Vermeidung von Sünde (τὸ ἀναμάχητον) unmöglich sei, so solle man wenigstens sündigen, indem man wegen der Vernunft Schamgefühl empfinde, und Fleisch essen nur aus Hunger, nicht aus Schwelgerei; man solle die Tiere mit Mitleid, nicht unter Mißhandlungen töten. Im einzelnen wendet sich Plutarch dann mit Schärfe gegen die Roheiten, die man gegen die Tiere begehe, nur um besonders pikante kulinarische Genüsse zu erzielen (c. 1). Die Unmäßigkeit im Essen und

¹ Vgl. Porphyrr. *De abst.* I 19f.

² Darauf hat P. Wendland in seinen *Quaestiones Musonianae*, Berlin 1886, 54f. mit Recht hingewiesen. Wir wollen hier die von Wendland angeführten gemeinsamen τόποι zusammenstellen: zu Plutarch c. 4 (S. 106, Z. 3ff. Bern.) und c. 5 (S. 107, Z. 4—11) vgl. Musonius 97, 4ff.; 104, 1f. Hense: Tadel der Köche und ihrer Kunst; zu Plutarch c. 5 (S. 107, Z. 20—24) vgl. Musonius 97, 9ff.; 104, 4ff.: Luxus als Krankheitsursache; zu Plutarch c. 6 (S. 108, Z. 9—11, 19f.) vgl. Musonius 95, 11—13; 96, 8ff.: Die durch den Fleischgenuß bewirkte Verdunkelung des Geistes wird durch ein Wort des Heraklit erläutert; zu Plutarch c. 6 (S. 108, Z. 13f.) vgl. Musonius bei Clemens Alex. I S. 154, Z. 20f.; S. 158, Z. 10—12 Stähl.: Tadel der Athleten und ihrer Diät.

³ Das gleiche Diktum findet sich in den *Moralia* p. 131 D und 198 D sowie im Cato c. 8.

Trinken beurteilt er nur als einen Teil der allgemeinen Sittenlosigkeit, wie sie sich in den Darbietungen für Auge und Ohr breitmache (c. 2).¹ Ein einfaches Mahl (*οὐ πολυτελὲς δεῖπνον*) besteht nun nach Plutarch in einem solchen, zu dem nichts Lebendes geschlachtet wird. Denn eine Seele, die mit der Tötung eines Tieres vernichtet werde, sei doch wahrlich kein geringer Aufwand! Weiterhin gefällt sich Plutarch in einer Gegenüberstellung der stoischen und pythagoreischen Grundsätze hinsichtlich ihrer veredelnden Wirkung. Jene Philosophen trügen kein Bedenken, das Fleisch verstorbener Freunde und Verwandten zu genießen, diese gewöhnten uns, auch gegen andere Gattungen von Lebewesen gerecht zu sein; jenes sei eine Philosophie für Barbaren², die Lehren des Pythagoras und Empedokles dagegen und die feuerlose Lebensweise seien Gesetze der alten Griechen gewesen³ (c. 3). Hierauf wirft Plutarch die Frage nach dem Erfinder des Fleischessens⁴ auf und zitiert dabei zwei Verse des Dichters Aratos (Phainom. 131f.): Er fragt nach denen,

„Welche zuerst aus dem Erz mißtätige Klingen geschmiedet,
Schrecken des Wegs, und zuerst Festschmaus sich bereitet vom Pflugstier.“

Nach Plutarch gaben zuerst die wilden, schädlichen Tiere den Anlaß zu ihrer Tötung und Verspeisung, später jedoch erwachte die Mordlust im Menschen und richtete sich gegen die zahmen Haustiere, ja gegen die Mitmenschen.⁵ Ferner weist Plutarch

¹ Den gleichen Gedanken äußert Musonius bei Clemens Alex. I S. 182, Z. 12 ff. Stähl. Vgl. Wendland aaO. 55.

² Über die grausamen Sitten der Skythen, Sogdianer und Melanchläner, die hier genannt werden, vgl. Herodot IV 20.

³ Über die Textverderbnis dieser Stelle vgl. oben S. 73 Anm. 3.

⁴ Hier klingt leise das Motiv des ersten Erfinders der Fleischnahrung an, ohne daß ein bekannter Name genannt wird. Als Erfinder könnte Orpheus gelten (nach Plut. *Conv. sept. sap.* c. 16 p. 159 C — s. o. S. 218f.), nach Apollonios von Tyana (Philostr. *V. Apoll.* VIII 7 — s. u. S. 302) ist es Pythagoras. Über *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ* s. A. Kleingünther, Philol.-Suppl. XXVI 1934.

⁵ Dieser *τόπος* von der Entstehung der Fleischnahrung kehrt zwar nicht wörtlich, aber in sachlicher Übereinstimmung in der Schrift *De soll. anim.* c. 2 p. 959 D wieder. Nach Tappe *De Philonis libro qui inscribitur Ἀλέξανδρος* Gött. Diss. 1912, 56, 1 hat ihn dort Plutarch aus dem zweiten Traktat *De esu carniū*, der ebenso wie auch der erste Traktat für zeitlich früher zu halten sei, übernommen, und zwar unter Benutzung pythagoreischer Ansichten. Vgl. auch unsere Ausführungen über diese beiden Stellen oben S. 61f.

auch hier, wenn auch nur ganz kurz, auf den schädigenden Einfluß des Fleischessens auf Körper und Seele hin: bei jenem würden Krankheiten verursacht, diese würde durch Verleitung zu noch größerer Ungerechtigkeit gänzlich verdorben (c. 4). Es folgt als letzter Grund der durch wirkungsvolle Vergleiche unterstützte Hinweis auf eine möglicherweise stattfindende Wanderung der Seelen. Die Unsicherheit hierüber müsse uns zu höchster Vorsicht mahnen. Denn wir könnten nun einmal nicht wissen, ob nicht in einem tierischen Körper die Seele eines Verwandten oder eines Gottes eingekerkert ist (c. 5). Wir erwähnten bereits oben S. 201, daß nach Heinze, Xenokrates S. 154 sowohl der Hinweis auf die veredelnde Wirkung des pythagoreischen Dogmas als auch die mit starkem Zweifel vorgetragene Lehre von der Seelenwanderung auf einen Mann wie Xenokrates sehr wohl passen könnte. Der erhaltene Schluß des Traktates enthält eine weitere Polemik gegen die Stoiker, denen Inkonsequenz vorgeworfen wird. Trotz ihres Eifers gegen den Bauch und die Küchen und trotz ihrer Verurteilung des Tafelluxus hätten sie gegen den unmenschlichen und blutigen Teil des Aufwandes nichts einzuwenden (c. 6).¹ Nachdem dann Plutarch eine Widerlegung der These, daß wir den Tieren keine Gerechtigkeit schuldig seien (*μηδὲν εἶναι πρὸς τὰ ζῷα δίκαιον ἡμῖν*), angekündigt hat, bricht diese Rede ab (c. 7).

Bei beiden Reden ist die Tendenz klar; Plutarch will die Gegner der vegetarischen Richtung bekämpfen und dieser Richtung selbst Anhänger gewinnen. Er selbst erscheint in ihnen als überzeugter Vegetarier. Aber wenn schon die erste Rede eine Neigung zu Konzessionen aufweist², so ist die zweite von einer noch weniger zuversichtlichen Stimmung durchweht und gibt

¹ Nach Wendland aaO. 54 wendet sich Plutarch hier ohne Namensnennung gegen Musonius, der, wie Wendland wohl zu Unrecht glaubt, — Näheres unten S. 269 — nach Clemens Alex. *Paedag.* II 11 mäßigen Fleischgenuß gestattete, und den Plutarch, wie oben bemerkt, an anderen Stellen benutzt hat. Auf Musonius würde demnach, wie wir noch sehen werden, eine polemische Bezugnahme des Plutarch gar nicht passen. Wohl möglich scheint es mir jedoch, daß Plutarch etwa gegen Musonius' Schüler Epiktet, seinen Zeitgenossen, sich wendet, der ein ausgesprochener Nichtvegetarier war, falls wir überhaupt bestimmte Namen nennen wollen.

² Vgl. I 4: Tötet die Tiere, um sie zu essen; aber mordet sie nicht, um besser zu essen. Ähnlich Rede II 1: Tötet nur mit Bedauern und zur Stillung des Hungers.

der Macht der Gewohnheit weiter nach, ja sie läßt den Hauptgrund, die Seelenwanderungslehre, nur als zweifelhafte Möglichkeit gelten. Bevor wir die endgültige Stellung des Plutarch festlegen, wollen wir noch betrachten, wie er in den Gesundheitsvorschriften (*ὑγιεινὰ παραγγέλματα* = *De tuenda sanitate praecepta*)¹, einer Schrift, die unter rein hygienischem Gesichtspunkt geschrieben ist, über das vegetarische Problem sich äußert. Zwar tritt uns hier immer noch ein gemäßigter Vegetarismus entgegen, aber die Stellung gegenüber dem Fleischessen ist noch laxer und weitherziger. In Kap. 7 heißt es, man solle nie Kresse und Olive vor einem Thrion² und Fischgericht verschmähen. Weiterhin empfiehlt Plutarch (c. 15), wenn man nährhafte, fleischige (*κρεώδεις* . . . *τροφαί*) oder gemischte Speisen genossen habe, nachher wieder wenig zu essen und keine Anhäufung des Überflüssigen im Körper zurückzulassen. Die Hauptstelle steht in Kap. 18. Hier rät Plutarch, man solle feste und sehr nährhafte Speisen, wie Fleisch- oder Käsespeisen, getrocknete Feigen, gesottene Eier, mit großer Vorsicht genießen, weil es schwer sei, sich immer ganz dieselben zu versagen. Lieber solle man sich an dünne und leichte Speisen halten, wie die meisten Gemüse, Geflügel und die nicht fettreichen Fische. Hauptsächlich aber müsse man sich vor der vom Genusse des Fleisches herührenden Unverdaulichkeit (*αἱ ἀπὸ κρεῶν ἀπειψία*) hüten; denn sie beschwere gleich im Anfang den Körper sehr und lasse überdies nachteilige Folgen zurück. Daher sei es am besten, den Körper nicht an das Bedürfnis von Fleischspeisen zu gewöhnen. Es folgt ein Hinweis auf die große Menge vegetabilischer Nahrungsmittel, die auch zu angenehmem Genusse hinreichen. Man dürfe nicht sowohl, um den Appetit zu stillen, wie Wölfe und Löwen, Fleisch essen, sondern solle es gleichsam als Unterlage und Band der Nahrung (*οἷον ὑπέρεισμα καὶ διάζωμα τῆς τροφῆς*) nehmen und zugleich andere Lebensmittel und Speisen genießen, die auch dem Körper mehr gemäß und der Natur angemessen seien, und die weniger die Denkkraft der Seele schwächten, die an der dünnen und leichten Materie gleichsam ihr Licht eher anzünde. Auch in dieser hygienischen Schrift

¹ *Plutarchi moralia* ed. Paton, Wegehaupt, Pohlenz I (1925) 253—283.

² *Θρίον* eigentlich Feigenblatt, dann eine Speise aus Schmalz, Honig, Eiern und Weizenmehl, in Feigenblätter eingewickelt und gebacken.

klingen, wie man sieht, ähnliche Gedanken an wie in den Reden über das Fleischessen¹; im allgemeinen aber vertritt Plutarch hier einen viel weitherzigeren Standpunkt. Dasselbe ist der Fall in den Tischgesprächen. Unbedenklich erörtert Plutarch *Quaest. conviv.* II 9, III 10 und VI 10 Fragen, die die Schmackhaftigkeit, Fäulnis und das Mürbewerden von bestimmtem Fleisch betreffen. In IV 1 hat bei der Erörterung der Frage, ob vielfache Speise leichter verdaulich ist als einfache, der Verteidiger der Mannigfaltigkeit der Speisen das letzte Wort.² Dagegen wird die Frage, ob das Meer oder das Land für Zukost ergiebiger ist (IV 4), zugunsten des Meeres entschieden. Denn abgesehen vom Salz sei auch die sonstige Zukost aus dem Meere nicht nur sehr schmackhaft, sondern auch ganz unschädlich; denn obgleich sie aus Fleisch bestehe, sei sie doch nicht so schwer zu verdauen wie dieses, sondern lasse sich leicht verarbeiten und zerteilen.³ So dürfen wir annehmen, daß Plutarch in Anpassung an die Gewohnheit seiner Zeitgenossen bei Gastmählern und Opferschmäusen⁴ sich auch einem maßvollen Fleischgenusse nicht versagt hat. Dies hinderte nicht, daß er im Grunde seines Herzens Vegetarier war und für diese Bewegung Propaganda machte.

Fassen wir zum Schluß noch einmal die Motive zusammen, die ihn zu seinem vegetarischen Standpunkt bestimmten. Unter den religiösen Beweggründen kommt hier vor allem der Seelenwanderungsglaube in Betracht, der jedenfalls für Plutarch als Dogma feststand, den er jedoch für Zweifler als Möglichkeit hinstellte, die man berücksichtigen müsse. Gründe religiösen Volksglaubens jedoch finden sich bei dem Chaironeer in diesem Zusammenhange nirgends; das Bohnenverbot z. B. hat für ihn

¹ Der Gedanke von der die Denkkraft schwächenden Fleischnahrung erinnert außerdem an Musonius 95, 11 ff. Hense, nicht nur an *De esu carn.* 995 FG.

² Auch hier scheint ein bekanntes Schema vorzuliegen. Die Nahrung bestimmter Tiere und bestimmter Kranker wird zum Vergleich herangezogen. Vgl. Porphy. *De abst.* I 15.

³ Auch in den vergleichenden Lebensbeschreibungen hat Plutarch das vegetarische Problem kaum irgendwo berührt, z. B. weder im Aristeides noch im Phokion, die — ebenso wie Pythagoras — nach Athenaios X 419 A für Honig als einzige Nahrung eine besondere Vorliebe hatten.

⁴ Vgl. *Quaest. conviv.* II 10, 1: „Als ich in meiner Heimat (Chaironeia) das Archontat (τὴν ἐπὶ πόλιν ἀρχήν) bekleidete, waren die meisten Mahlzeiten bei mir Opferschmäuse.“

keine Bedeutung. Unter den rationalen Motiven ist ihm wohl das wichtigste, die geistige Klarheit der Seele und die Gesundheit des Körpers zu fördern. Der hygienische Gesichtspunkt tritt ziemlich stark hervor. Doch nehmen den breitesten Raum die moralischen Gründe ein. Einmal will Plutarch durch möglichste Fleischenthaltung der allgemeinen Unmäßigkeit im Essen entgegenwirken; er bekennt sich zu dem Standpunkt der akademisch-peripatetischen „Metriopathie“. Vor allem aber will er im Gegensatz zur Stoa den Tieren Gerechtigkeit zuteil werden lassen. Als Stütze dieser sittlichen Forderung dienen die tierpsychologischen Schriften, die sich den Nachweis der tierischen Intelligenz und damit ihres Anspruches auf Gerechtigkeit zum Zweck setzen. Hierin ist vor allem das Neue und Wesentlichste an Plutarchs Begründung des vegetarischen Prinzips zu erblicken. Daneben ist ihm auch der Gedanke nicht fremd, durch humane Behandlung der Tierwelt die friedfertige Gesinnung unter den Menschen zu stärken. Fragen wir endlich, wer vor allem Plutarch die Anregung zu seiner Überzeugung gab, so ist in erster Linie natürlich Pythagoras und seine Schule zu nennen und dabei zu beachten, daß der Neupythagoreismus gerade im 1. Jahrh. n. Chr. weitere Verbreitung und größere Bedeutung erlangt hatte.¹

Exkurs über die Tierpsychologie des Celsus und Porphyrios

Wir haben Plutarch vor allem als Akademiker betrachtet und verfolgen diese Linie weiter. Da ist im 2. Jahrh. n. Chr. die älteste antike Streitschrift gegen das Christentum, die aus Origenes' Gegenschrift rekonstruierbare Schrift des Platonikers Celsus, zu nennen.² Manche Gedanken des Plutarch werden uns hier wieder begegnen, nur wird bei Celsus das Tierische noch mehr über das Menschliche erhoben.

¹ Vgl. auch den Aufsatz von P. Geigenmüller, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* XXIV. Jahrg. (1921) (Bd. XLVII) S. 251–270.

² Wir benutzen im folgenden das Buch über Celsus' Wahres Wort von Theod. Keim, Zürich 1873, vor allem S. 58–63 nebst Anmerkungen mit Parallelstellen. Über den Platonismus des Celsus vgl. vor allem ebd. S. 286. Der griechische Text von Celsus' *ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ* ist jetzt am besten zugänglich in der Ausgabe von O. Glöckner, Bonn 1924 (Kleine Texte hrsg. von Lietzmann 151).

Die christliche These, daß Gott für die Menschen alles gemacht habe, glaubt Celsus aus der Naturgeschichte und durch den Hinweis auf den Scharfsinn der Tiere widerlegen zu können: nicht in höherem Grade der Menschen als der unvernünftigen Tiere wegen sei das All geworden. Die Erscheinungen des Wetters kämen nicht nur den Menschen und ihrer Nahrung, sondern ebensowohl den Pflanzen zugute. Und wenn man alle Pflanzen nur für die Menschen da sein lasse, so entgegnet Celsus, so seien sie mit demselben Rechte für die wildesten unvernünftigen Tiere da. Ja, ihnen wachse alles ungesät und ungepflügt (vgl. Homer, Od. IX 109), während wir Menschen uns unter Strapazen nur mühselig ernährten. Auch der Wechsel von Tag und Nacht diene ebensowohl den Tieren wie den Menschen. Wenn diese die Beherrscher der Tiere genannt würden, weil sie die andern Tiere jagten und verspeisten, so sei nicht einzusehen, warum nicht wir ihretwegen geschaffen seien, damit sie uns jagen und fressen. Durch ihre natürlichen Waffen seien sie dazu viel leichter imstande als wir durch unsere künstlichen Waffen und Veranstaltungen. Ja, in der kulturlosen Urzeit seien wahrscheinlich nur Menschen von Tieren geraubt und gefressen worden, während der umgekehrte Fall, daß Tiere von Menschen gefangen wurden, nicht vorgekommen sei. Auch politische Einrichtungen seien den Tieren, z. B. Bienen und Ameisen, nicht fremd. Letztere hätten auch ökonomische Fähigkeiten. Ja sogar von Ausbildung der Vernunft, allgemeinen Begriffen und Sprache könne man bei ihnen reden. Wenn man vom Himmel auf die Erde schaue, so sei zwischen den Werken der Ameisen und Bienen und denen der Menschen kein Unterschied wahrzunehmen. Vollends in der Zauberkunst, in der Kenntnis von Gegengiften und heilkräftigen Steinen seien manche Tiere den Menschen sogar überlegen. Sogar göttliche Gedanken besäßen die Tiere, wie aus ihrer Begabung zur Mantik hervorgehe. Hierin seien sie, besonders die Vögel, die Lehrmeister der Menschen. Und daher ständen sie von Natur dem göttlichen Umgang näher, seien weiser und Gott wohlgefälliger als jene. Weiterhin wird auf die Unterredung der Vögel, die offenbar auf Erkenntnis beruhende Eidestreue und Frömmigkeit der Elefanten sowie auf die Pietät der Störche und besonders des Phönix hingewiesen.

Celsus kommt zu dem Schlußergebnis: Also nicht für den Menschen ist alles gemacht, wie auch nicht für den Löwen oder Adler oder Delphin, sondern damit diese Welt als Gottes Werk vollständig und vollkommen in allen Stücken werde. Diese Ausführungen des Platonikers gegenüber christlichen Lehren ähneln völlig dem, was früher von akademischer Seite den Stoikern entgegengehalten worden war. Sie könnten sehr wohl in einer Schrift zur Empfehlung der Pflanzennahrung gestanden haben.

Es braucht uns nicht Wunder zu nehmen, wenn auch in Porphyrios' Schrift *De abst.* III diese Gedanken, die sich den Erweis des Tierverstandes zum Ziel setzen, und die hieraus gezogene praktische Schlußfolgerung, daß wir den Tieren Gerechtigkeit schuldig sind, einen breiten Raum einnehmen. Neben den akademischen Quellen, die, wie o. S. 210 gesagt, dem Tyrier das Dispositionsschema an die Hand gaben, hat er natürlich auch die Werke des Aristoteles, des Meisters der Tierbeobachtung¹, mit einer Fülle von Einzelmateriale benutzt und mit logischen Betrachtungen verbunden. Auch an mündlicher Tradition² und eigenem Erleben³ fehlt es nicht ganz.

Genannt wird Apollonios von Tyana, der Hauptvertreter des Neupythagoreismus, als Dolmetscher der Vogelsprache.⁴ Kapitelweise wird Plutarchs Schrift über den Tierverstand ausgeschrieben.⁵ Von diesen Ausführungen, bei denen bisweilen Zusammengehöriges getrennt ist⁶, soll der Hauptabschnitt⁷, die „Ansichten der Alten“ (§ 18), in Kürze in den wichtigsten Gedanken wiedergegeben werden. Zunächst ist von der Sprechfähigkeit der Tiere die Rede (§ 3—6). Diese hätten die Tiere von den Göttern und der Natur, ein jedes nach seiner Art, erhalten. Ihre Sprache sei auch artikuliert und schriftmäßig und besitze eine Mannigfaltigkeit der Töne. Besonders befähigte Einzelpersonen und bestimmte Völker hätten es bis zu einem gewissen Verständnis der Sprache bestimmter Vögel gebracht. Im allgemeinen aber sei die Tiersprache für die Menschen zu schwer. Aus diesem Unvermögen der Menschen jedoch auf die Vernunftlosigkeit der Tiere zu schließen, sei völlig verkehrt. Auch das fehlende Sprachvermögen mancher Tiere beweise das

¹ Vgl. *De abst.* III 9.

² AaO. III 3.

³ AaO. III 4.

⁴ AaO. III 3.

⁵ AaO. III 20—24.

⁶ Z. B. III 6 und III 10: Die Tiere seien von Natur klug.

⁷ AaO. III 1—17; vgl. III 18.

nicht; bei den Menschen gebe es ähnliche Fälle. Gleichwohl fänden sich auch bei stummen Fischen Proben von Gehorsam, d. h. Verständnis.¹ Aus der vorhandenen oder fehlenden Sprechfähigkeit der Tiere auf deren Vernunft oder Unvernunft zu schließen, sei grundfalsch; ebenso falsch, wie wenn man aus dem Schweigen der Götter deren Unvernunft folgern würde. Übrigens seien die Vögel die Herolde der Götter. Ein gewisses Verständnis der Tiere sei auch bei gutem Willen den Menschen erreichbar und auch wirklich erreicht worden. Umgekehrt könnten auch die Tiere die menschliche Stimme bis zu einem gewissen Grade verstehen, einige von ihnen ließen sich locken und zähmen. Im zweiten Teil (§ 7—17) soll die innere Vernunft (*λόγος ἐνδιάθετος*) der Tiere nachgewiesen werden. Einmal seien die Tiere den Menschen ähnlich in bezug auf ihre körperliche Organisation; aus einer abweichenden Körperbeschaffenheit dürfe nicht auf Mangel an Verstand geschlossen werden. Auch die Krankheiten der Tiere seien denen der Menschen analog. Was ihre geistige Organisation betreffe, so seien sie in bezug auf die sinnliche Wahrnehmung den Menschen völlig gleich, ja in mancher Hinsicht sogar überlegen. Die körperliche Verschiedenheit könne wohl graduelle Unterschiede im Empfinden (*αἰσθήσεις*) und Fühlen (*πάθη*) bedingen, das Wesen der Seele könne sie jedoch im Grunde nicht ändern. Die tierische Seele sei, wenn sie sich mit ihrem Körper in Sympathie befinde, unter Umständen zu Leistungen befähigt, die für Menschen unmöglich seien. Aber auch Vernünftigkeit (*λογικὴ*) und praktische Klugheit (*φρόνησις*) fehle den Tieren nicht. Jedes kenne seine Waffe und wisse genau seine günstigsten Lebensbedingungen. Dem Einwand, die Tiere handelten von Natur (*φύσει*) vernunftgemäß, begegnet Porphyrios durch die Überlegung, daß die Tiere nicht nur voneinander, sondern auch von den Menschen lernten. Nur bei Gott falle Sinn und Vernünftigkeit zusammen. Bei den anderen Wesen, Menschen wie Tieren, wirke natürliche Anlage und Unterricht zusammen. Vor allem fehle die Hauptvorbedingung zum Lernen, die Erinnerungskraft (*μνήμη*), auch den Tieren nicht. Zwar hätten sie auch ihre Fehler, aber nicht so viele und schwere wie die Menschen. Gerade in ihren Fehlern leuchte ihr Geist am deutlichsten hervor. Dem ständen aber auch hohe

¹ Die als Beispiel angeführte Muräne des Crassus und die Aale der Quelle Arethusa erscheinen auch bei Plutarch *De soll. an.* c. 23 p. 976 A.

Tugenden gegenüber. Vor allem zeichneten sie sich vor den Menschen aus durch ihre sexuelle Mäßigkeit und ihre Dankbarkeit gegen Wohltäter.¹ Gerechtigkeit finde sich bei den in staatlicher Gemeinschaft lebenden Tieren wie Ameisen und Bienen, sowie bei den Störchen. Überhaupt habe jedes Tier von Natur seine besondere Tugend, ohne daß dabei der Vernunftfaktor ausgeschaltet werde. Auch hier gelte: Wenn wir ihre Vernünftigkeit nicht verstünden, so dürften wir sie ihnen doch nicht absprechen. Auch Gottes Vernunft sei unerforschlich und doch vorhanden.

Wer die Gerechtigkeit aus der Vernunft ableite und die wilden Tiere von ihr ausschließe, müsse konsequenterweise den Haustieren Gerechtigkeit widerfahren lassen. Nur um der Nahrung und des Ortes willen entstünden deren Freundschaften und Feindschaften. Jedoch seien auch hier die Menschen viel schlimmer, wenn sie in ähnliche Not gebracht würden: In Krieg und Hunger verzehrten sie einander, ihre Haustiere aber verzehrten sie auch ohne Krieg und Hunger. Indessen kehrt Porphyrios von dieser Abschweifung zurück mit der Bemerkung, es handle sich für ihn um den Nachweis der Vernünftigkeit der Tiere, nicht darum, ob sie mit uns in einem Vertragsverhältnis stehen. Bewiesen werde ihre Vernünftigkeit durch ihr verschiedenes Verhalten gegenüber Lockspeisen, ferner durch ihre Fähigkeit, menschliche Künste, wie Tanzen, Kutschieren usw. lernen zu können. Auch unvollkommene Leistungen hierbei seien kein Beweis des Gegenteils: denn auch die menschlichen Künstler seien nicht alle gleichwertig. Selbst die Unbedachtsamkeit der Tiere sei nicht zu beweisen, auch nicht durch das Fehlen von Städten und geschriebenen Gesetzen bei ihnen. Dem Vorwurf ihrer Gefräßigkeit (*λαιμαργία*) könne man die Ehren entgegenhalten, die sie von Göttern und göttlichen Männern erfahren hätten. Die Ägypter hielten die Tiere für Götter und bildeten diese in Tiergestalt. Auch den griechischen Göttern seien theriomorphe Züge nicht fremd. Bei Tieren seien Eide geleistet, und der Mythos erzähle von Verwandlungen der Menschen in Tiere. Tiere seien Ernährer von Menschen gewesen, wie z. B. eine Wölfin, Hirschkuh usw. Selbst die Götter hätten

¹ Zu dem letzteren Punkt vgl. man A. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889.

tierische Beinamen, wie Dionysos *εἰραφιώτης*, Apollon *λύκειος* und *δελφίνιος* u. a.

Schon durch diese nur die wichtigsten Gedanken wiedergebende Inhaltsangabe erkennen wir, daß Porphyrios in seinen tierfreundlichen Ausführungen alle früheren Argumente des Altertums zu sammeln, zu vervollständigen und durch logische Schärfe zu erhellen bestrebt war. Aber die Grundlage seiner Darlegungen war und blieb die Gedankenarbeit der akademischen Skeptiker, vor allem eines Karneades, die ihre Skepsis der Frage zuwandten, ob wirklich den Tieren die Vernunft abgesprochen werden dürfe, und die diese Frage mit einem klaren Nein beantworteten.

IV. Abschnitt

Die grundsätzliche Ablehnung des Vegetarismus im Peripatos und die abweichende Stellung des Theophrast

Kapitel 18

Aristoteles

Wir gehen nunmehr dazu über, die Stellung der Peripatetiker zum vegetarischen Problem zu untersuchen. Zunächst wird es sich darum handeln, die Haltung ihres Meisters, des Aristoteles, in dieser Frage genauer darzulegen. Die unübertroffene Meisterschaft dieses Philosophen in der empirischen Beobachtung der Tiere und ihrer Lebensvorgänge macht es ohne weiteres verständlich, daß ihn in der Folgezeit kein Philosoph, mochte er im übrigen zu ihm eine Stellung einnehmen, welche er wollte, ignorieren konnte. Auch Plutarch und Porphyrios können nicht umhin, den Aristoteles und seine Schriften wiederholt zu zitieren. Aber es ist eine einleuchtende Vermutung von Tappe, aaO. 33, daß die Übereinstimmungen sowohl in Plutarchs Schrift über den Tierverstand als auch in Philons „Alexander“ mit dem übrigens nicht von Aristoteles selber herrührenden IX. Buche seiner Tiergeschichte sich meistens aus der gemeinsamen akademischen Quelle erklären. Die späteren Akademiker konnten eben an den grundlegenden Forschungen des Stagiriten nicht stillschweigend vorbeigehen. Auch in dem zuletzt be-

sprochenen Abschnitt von Porphyrios' Schrift *De abst.* (B. III 3—17) wird der Name des Aristoteles sechsmal genannt, und es finden sich allein fünf Zitate von ihm, die sämtlich seiner Tiergeschichte, darunter auch dem unechten IX. Buche, entstammen. Auch hier ist es wahrscheinlich, daß diese Zitate wenigstens zum Teil bereits in der akademischen Quelle des Porphyrios gestanden haben. Daß die Tiere ihre Jungen unterrichten und sowohl voneinander als auch von den Menschen vieles lernen (*De abst.* III 6), daß sie sich ihre Wohnungen bauen (aaO. III 9), und daß ihre Freundschaften und Feindschaften untereinander und zu den Menschen nur um der Nahrung und des Ortes willen entstanden (aaO. III 12), wurde mit Recht mit der Autorität des Aristoteles belegt. Doch gilt sein Ausspruch: „Je feiner die Empfindung, um so schärfer der Verstand (aaO. III 8)“ nur innerhalb der Tierreihe, darf aber nicht von dieser auf die Menschen übertragen werden. Wenn endlich nach Aristoteles die Verschiedenheit zwischen Menschen und Tieren nicht im Wesen, sondern im Grade der Befähigung liegen soll (aaO. III 7), so ist dies Wort jedenfalls irreführend und in diesem Sinne kaum zutreffend. Ebenso wenig, wenn Porphyrios oder dessen Quelle den Aristoteles als Zeugen dafür anführt, daß die Tiere an der Vernunft (*λόγος*) teilhaben (III 6). Schon zu Aristoteles' Zeit rief die Beobachtung der Bienen, Ameisen und Spinnen Zweifel hervor, ob die Tiere mit Verstand (*νοῦς*) oder ob sie mit einer anderen Fähigkeit, etwa Instinkt, ausgestattet seien (*Phys.* II 8, 199 a 15 ff.). Bei der ersten Annahme wären nämlich die Tiere den Menschen weit überlegen.

Aristoteles läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß nach seiner Ansicht die Tiere nicht mit Vernunft begabt sind. Die akademischen Dogmen lassen sich mit Hilfe aristotelischer Gegenzitate im wesentlichen leicht widerlegen. Nach Aristoteles besteht zwischen der Menschen- und Tierseele ein wesentlicher, nicht bloß ein gradueller Unterschied.¹ Unter den körperlichen Eigentümlichkeiten hat der Mensch vor den Tieren vor allem den aufrechten Gang voraus.² Ferner ist auch die Sprache ein Vorzug des Menschen³, während die Tiere nur eine Stimme haben. Durch die Sprache ist der Mensch ein ge-

¹ Vgl. P. Marchl, Des Aristoteles Lehre von der Tierseele, Mettener Progr. IV. Teil (1899/1900), 50.

² Zeller, *Philos. d. Griechen* II 2³ (1879) 556, 564.

³ Zeller aaO. 565, 2.

selligeres Wesen als Bienen und andere in Gemeinschaft lebende Tiere¹, da die Sprache eine engere Gemeinschaft des Geistes begründet. Was die geistige Tätigkeit der Tiere betrifft, so haben sie neben den äußeren Sinnen vor allem das bildhafte Vorstellen der Phantasie, während ihnen die Fähigkeit des Denkens und Schließens fehlt.² Insbesondere das Anschauungsvermögen ersetzt bei den Tieren geradezu die Vernunft.³ Anschauungsbilder wirken bei ihnen unmittelbar auf das Begehren.⁴ Auch Gedächtnis (*μνήμη*), das mit Empfindungs- und Anschauungstätigkeit untrennbar verbunden ist⁵, haben manche Tiere.⁶ Aber sie haben keine Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*).⁷ Wie sie Empfindungen haben, so ist ihnen auch Lust und Unlust eigentümlich und das Begehren. Aber die Begehren der Tiere entsprechen der Unbestimmtheit ihrer Empfindungen und Anschauungsbilder.⁸ Auch haben die Tiere verschiedene Seiten des Gemüts (*ῥῆθος*) als charakteristische Naturbestimmtheiten (z. B. Furchtsamkeit, Mut, Sanftmut usw.).⁹ Aber die speziell verstandesmäßige Tätigkeit ist den Tieren versagt. Abgesehen von der Fähigkeit des Denkens und Schließens und dem Gedächtnis hat der Mensch ferner allein die Erkenntnis des Guten und Schlechten, des Rechts und des Unrechts.¹⁰ Nur er besitzt Begriffe, insbesondere den der Zeit¹¹, während sich das Tier nur von augenblicklichen Eindrücken und Stimmungen leiten läßt.¹² Endlich hat nur der Mensch das Vermögen des Wählens (*προαίρεσις*).¹³ Nur bei ihm kann im eigentlichen Sinne von Tugenden die Rede sein, während die Tiere nur in übertragenem Sinne tugendhaft oder fehlerhaft genannt werden oder dann, wenn sie gewisse Eigenschaften abschreckend darstellen.¹³

Innerhalb der ganzen teleologischen Weltanschauung des Aristoteles nehmen demgemäß Menschen und Tiere eine verschiedene Stellung ein. Allen Lebewesen einschließlich der Pflanzen ist die vegetative Seele eigentümlich, die Tiere haben außerdem die Empfindung, der Mensch besitzt überdies noch die

¹ Arist. *Polit.* I 2, 1253 a 7–18. ² Arist. *De an.* III 10, 433 a 12 f.

³ Arist. *De an.* III 3, 429 a 5 f.

⁴ Arist. 433 a 10. Vgl. H. Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* I 2 (Gotha 1884), 101.

⁵ Arist. 450 a 12. 22 ff. ⁶ Zeller aaO. 545, 2. ⁷ Zeller aaO. 548 f.

⁸ Arist. 414 b 5, 434 a 3, 454 b 31. Vgl. Siebeck aaO. 97.

⁹ Arist. 488 b 12 f., 610 b 20. Vgl. Siebeck aaO. 107 f.

¹⁰ Arist. *Polit.* I 2, 1253 a 14.

¹¹ Arist. *De an.* III 10, 433 b 5.

¹² Arist. *Ethic.* III 4, 1111 b 6.

¹³ Arist. *Ethic.* VII 7, 1149 b 31.

Denkseele. Er ist das erste und vollkommenste aller Lebewesen.¹ Und weil er das ist, folgert Aristoteles, sind alle anderen zu seinem Gebrauche bestimmt. Dieser Gedanke wird in der Politik (I 8)² ausgeführt: Man sieht „einmal, daß die Pflanzen der Tiere wegen, und dann, daß die andern animalischen Wesen der Menschen wegen da sind, die zahmen zur Dienstleistung und Nahrung, die wilden, wenn nicht alle, doch die meisten, zur Nahrung und zu sonstiger Hilfe, um Kleidung und Gerätschaften von ihnen zu gewinnen. Wenn nun die Natur nichts unvollständig und auch nichts umsonst macht, so muß sie sie alle um des Menschen willen gemacht haben.“ Aus diesem Zitat wie überhaupt aus der ganzen Weltanschauung des Aristoteles geht hervor, daß ihm vegetarische Gedanken völlig fern liegen.³ Aus deren Ablehnung wird er kein Hehl gemacht haben. Möglicherweise ist das in der von ihm überlieferten Schrift „Gegen die Pythagoreer“ geschehen (Diog. L. V 25). Daneben wird noch eine Schrift „Über die Pythagoreer“ (Diog. L. aaO.) bezeugt, in der vielleicht die früher erwähnten Nachrichten über Pythagoras' Abstinenzvorschriften gestanden haben. Die von Timaios von Tauromenion überlieferte Nachricht, daß Aristoteles ein Feinschmecker (*ὀψοπόρος*) gewesen sei (Athenaios VIII 342 C), können wir auf ihre Richtigkeit nicht weiter nachprüfen.⁴

¹ Arist. *Hist. an.* IX 1, 608 b 5; *Generat. an.* II 4, 737 b 26 (= Zeller II 2³, 565, 5). ² *Pol.* 1256 b 15 (= Zeller aaO. 565, 6).

³ Des Beispiels halber sei hier auf eine Stelle der Nikom. Ethik (VI 8, 1141 b 18 ff.) hingewiesen. Dort heißt es: „Kennt einer den Satz, daß Fleisch, wenn es leicht ist, auch leicht zu verdauen und gesund ist, weiß aber nicht, welche Art von Fleisch leicht ist: so wird er die Gesundheit herzustellen nicht imstande sein. Der dagegen, der weiß, daß das Fleisch von Geflügel leicht und gesund ist, der wird es eher bewirken können.“ Auch der Satz: „Über die Wahrnehmung“ (*Περὶ αἰσθητικῶς*) c. 5 p. 445 a 18: „Wir sehen, daß die Nahrung zusammengesetzt sein muß; denn auch das, was ernährt wird, ist nicht einfach“, läßt sich als gegen ausschließliche Pflanzennahrung gerichtet auffassen.

⁴ Nebenbei sei hier darauf hingewiesen, daß Aristoteles bei der Darlegung seiner Ernährungstheorie die vegetarische Ernährung überhaupt nicht erwähnt. Die rohe Nahrung bezeichnet er als erste, die verdaute als letzte [P. Marchl, *Des Aristoteles' Lehre von der Tierseele*, Mettener Progr. I. Teil (1896/97), 31 (= Arist. *De an.* II 4, 416 b 3)]. Dem Mischungsverhältnis der Stoffe im Organismus der verschiedenen Tierarten entspricht nach Aristoteles ihre Nahrung [Marchl aaO. 33 (= Arist. *De gen. et corr.* II 8, 335 a 9 ff.)]. In den Magen versenkt das Gefäßsystem seine Ausläufer; diese führen den Speisesaft dem Herzen zu. Hier wird durch die innewohnende Wärme der

Kapitel 19

Theophrast und seine Nachfolger

Wir wollen nunmehr verfolgen, wie der Nachfolger des Aristoteles in der Leitung des Peripatos, Theophrastos, sich zu dem vegetarischen Problem stellte. Dieser naturwissenschaftlich hochgebildete Gelehrte war nicht nur ein ausgezeichneter Botaniker, dessen Schriften über Pflanzengeschichte und Pflanzenphysiologie im Altertum unübertroffen waren, sondern beschäftigte sich auch intensiv mit zoologischen Fragen. Insbesondere scheint er es auf eine Ergänzung der aristotelischen Tiergeschichte durch eingehende Behandlung einzelner Punkte abgesehen zu haben. Von seinen Schriften über die Tiere sind uns im einzelnen u. a. folgende Titel bei Diogenes Laertios bekannt: Von den neidischen Tieren (1 Buch Diog. L. V 43), Von den von selbst entstehenden Tieren (Diog. L. V 46), ein Buch, das das Problem der Urzeugung behandelte, ein Auszug aus Aristoteles' Tiergeschichte (6 Bücher) und eine Schrift von der Klugheit und dem Charakter der Tiere (*Περὶ ζώων φρονήσεως καὶ ἠθους*, vgl. Diog. L. V 49). Das letztgenannte Buch behandelte die Klugheit und die Charaktereigenschaften der Vierfüßler, Vögel, Wassertiere und Insekten und lieferte jedenfalls reiches Material. Große Teile der Schrift lassen sich aus Ps.-Aristoteles' Schrift *De miris auscultationibus*¹ und aus dem gleichfalls ps.-aristotelischen IX. Buche der Tiergeschichte wiedergewinnen, wie das im einzelnen Herm. Joachim in seiner Dissertation „*De Theophrasti libris Περὶ ζώων*“, Bonn 1892, dargetan hat. Uns interessiert hier das tierpsychologische Ergebnis, zu dem Theophrast gelangte, und wie es uns in seiner Schrift „Über Frömmigkeit“ erhalten ist. In mustergültiger Weise hat Jak. Bernays in seinem Buche „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit“ (Berl. 1866) fünf verschiedene Exzerpte dieser Schrift aus dem II. und III. Buche des Porphyrios *De abstinentia* herausgeschält. Das V. Exzerpt (Porph. *De abst.* III 25 = Bernays

Nahrungssaft in Dampfform (*ἀναθυμίασις*) überführt, der vermöge seines leichten Gewichts von selber in die Höhe zum Gehirn emporsteigt. Durch die Kälte des Gehirns erfährt er eine Abkühlung, verdichtet sich und kehrt als Blut zum Herzen zurück [Marchl aaO. 36 (= Arist. *De part. an.* II 2, 650a 23; *De somno* 3, 456b 17; 457b 17. 31)].

¹ So war nach Joachims o. im Text genannter Arbeit S. 23 *De mir. ausc.* c. 1—15 dem Buche des Theophrast entnommen.

S. 96f.) handelt über die Verwandtschaft alles Lebendigen. Die Tiere sind entwicklungsgeschichtlich später entstanden als die Pflanzen¹; sie nehmen eine höhere Stufe ein als diese; denn sie haben nicht bloß ein Leben, sondern auch Charaktereigenschaften und Handlungen.² Aber in dem genannten V. Exzerpt geht Theophrast noch weiter. Er geht aus von dem Begriff der Verwandtschaft (*οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι* S. 221, 5 N.), deren Wesen er nicht nur in der Gleichheit der Vorfahren, sondern in weiterer Spannung des Begriffs in der Gemeinschaft der Lebensweise, der Charaktere und des Geschlechts erblickt. Eine solche Gemeinschaft besteht nach Theophrast zwischen Hellenen und Hellenen, wie zwischen Barbaren und Barbaren, im letzten Grunde sogar zwischen allen Menschen untereinander. Ja sie verbindet auch die Menschen mit allen Tieren. Denn einmal sind bei Menschen und Tieren die Urbestandteile der Körper, wie Haut, Fleisch, Blut usw. gleich. Wichtiger jedoch ist bei beiden die Gleichartigkeit der Seelen, hinsichtlich der Affekte (*πάθη*), der Vernünftigkeit (*λογισμοί*) und vor allem der Sinneswahrnehmungen (*αἰσθήσεις*). Gerade die Frage der Sinneswahrnehmung scheint Theophrast besonders studiert zu haben, wie aus dem erhaltenen Buchtitel: Über Wahrnehmungen (*Περὶ αἰσθήσεων*) ein Buch, vgl. Diog. L. V 42) hervorgeht. Der physiologischen Gleichartigkeit der Wahrnehmungsvorgänge bei allen Lebewesen scheint er große Bedeutung beigelegt zu haben. So sind für ihn die natürlich nicht wegzuleugnenden seelischen Unterschiede in größerer oder geringerer Vollkommenheit, nicht aber in verschiedenem Wesen begründet.³ Keinesfalls darf man in diesem philosophischen Dogma des Theophrast die Neigung verkennen, das Geistige im Menschen dem Physischen näher zu rücken. Ausdrücklich nimmt er dabei eine Lehre wieder auf, die bereits Empedokles, über den er ein besonderes Buch schrieb (Diog. L. V 43), vorgebracht hatte, die Lehre von dem

¹ Dies steht in dem I. Exzerpt = Porph. *De abst.* II 5.

² Theophr. *Hist. pl.* I 1, 1.

³ Zeller II 2³, 851 bezieht dieses Dogma nur auf die unteren Seelenkräfte mit Ausschluß der Vernunft. Auch die *λογισμοί*, die bei den Tieren von verschiedener Vollkommenheit sein sollen, vertrügen sich damit nach Zeller aaO. 851, 2 nicht schlechter als die ihnen von Aristoteles zugeschriebenen Analoga des νοῦς und der φρόνησις. Man mag diese Auffassung bei Theophrast als dem Schüler des Aristoteles für wahrscheinlich halten; mit völliger Sicherheit geht sie jedoch aus dem angeführten Exzerpt nicht hervor.

alles Lebende verbindenden kosmischen Prinzip der Liebe, die in den ersten Zeiten herrschte. Denn erst später unter der Herrschaft des Streites kam der Krieg aller gegen alle auf. Aus dieser philosophischen Erkenntnis zieht Theophrast nur die praktische Folgerung, wenn er im allgemeinen den Tiermord als unrecht verbietet. Eine Ausnahme machen nur die bössartigen und schädlichen Tiere¹, die zu töten vielleicht richtig sei nach demselben Recht, mit dem man die unverbesserlichen Verbrecher trotz der alle Menschen umfassenden Zusammengehörigkeit hinzurichten pflege. Es gäbe eben keine unterschiedslose Rechtsbestimmung für das Verhältnis der Menschen- und Tierwelt (*De abst.* II 22). Dem Einwand, daß uns auch die Tiere von der Gottheit zu unserem Gebrauch verliehen seien, — man denke an die von Aristoteles vertretene Meinung — begegnet Theophrast mit dem Hinweis, daß wir nicht berechtigt seien, ihnen etwas so Kostbares wie das Leben zu rauben (*De abst.* II 12). Dieses praktische Gebot der Tierschonung will nun Theophrast hauptsächlich im Kultus beobachtet wissen. Denn aus der Tatsache, daß die Opferung der harmlosen Tiere unrecht, die der bössartigen Tiere der Götter nicht würdig sei, zieht er den Schluß, daß man überhaupt keine Tiere opfern dürfe, ein Schluß, den er bei den drei von ihm angeführten Anlässen zum Opfern, dem Verehrungs-, Dank- und Bittopfer, im einzelnen bestätigt findet. Auch in der Forderung der unblutigen Opfer hatte Theophrast an Pythagoras und Empedokles — diesen letzteren führt er namentlich an (*De abst.* II 27) — Vorgänger. Ferner hatte Heraklit die bestehenden Sühnezeremonien mit derbstem Spott angegriffen. „Um sich zu reinigen“, ruft er, „besudeln sie sich mit Blut, ganz so, wie wenn jemand, der in Kot getreten hat, sich mit Kot säubern wollte.“² Im allgemeinen hatte sich auch Platon mit großer Schärfe gegen die von den orphischen Wanderpriestern verbreitete Meinung gewandt, als könnten die Sünden mit Opfern geheilt und die Götter durch Opfer und Gebete bewegt werden.³

Die Gedanken dieser Philosophen nahm Theophrast wieder auf, wenn er mit großem Nachdruck auf die Abschaffung der

¹ Den Maßstab der Unterscheidung zwischen zahmen und wilden Pflanzen — dasselbe gilt wohl auch von den Tieren — findet Theophrast (*Hist. pl.* I 3, 6) in ihrem Verhältnis zum Menschen; denn nur dieser sei zahm oder sei es doch im höchsten Grade.

² Diels, Vorsokr. I⁴ S. 78 fr. 5.

³ Platon *Resp.* II 364 B, *Leg.* X 885 B.

blutigen und die Einführung der unblutigen Opfer, vor allem der Feldfrüchte, drang. In einem historischen Überblick zeigt er¹, wie in Ägypten, der Wiege der Menschheitskultur, zuerst die Stengel von Kräutern zum Opfer verbrannt wurden, während man deren Blätter und Wurzeln verzehrte. Darauf, als man nach Entstehung der Bäume vor allem die Eichelfrucht genoß, seien zumeist die Eichenblätter zum Opfer angezündet worden. Später sei man zu milderen Nahrungsmitteln und zu Getreideopfern übergegangen. Nächst den Hülsenfrüchten sei zuerst die Gerste hierzu verwandt worden. Einen besonders wichtigen Kulturfortschritt habe dann die Erfindung der Mühlengeräte bezeichnet, die zum Opfern zermalmten Getreides geführt habe. Schließlich, auf der Höhe der Entwicklung, seien Weihgaben von Fladen und allen übrigen Dingen hinzugefügt worden, auch seien Blumenkränze² und andere wohlriechende Stoffe geweiht und zuletzt die flüssigen Spenden des Weins, Honigs und Öls dargebracht worden.³

Dieser historische Überblick über das Opfermaterial, den Theophrast im einzelnen durch noch zu seiner Zeit bestehende Opferbräuche zu belegen sucht, mündet aus in einen Preis der Getreidenahrung und der von dieser aus dargebrachten Opfer. Denn bei den Griechen war es Brauch, die vorzüglichste Nahrung zum Opfer zu verwenden (II 27), wie man umgekehrt auch von jedem Opfer an die uranischen Gottheiten zu kosten pflegte. Die vorzügliche Eignung der Feldfrüchte zum Opfer wird nun mehrfach begründet. Einmal sind sie als Erzeugnisse des die Zivilisation begründenden Ackerbaues der Menschheit köstlichster Besitz. Ferner sind sie in hohem Grade fromm, während den Tieropfern wegen des mit ihnen untrennbar verbundenen Raubes des Lebens der Makel der Unfrommheit anhaftet (II 12).

¹ Porph. *De abst.* II 5–7.

² Zum Blumenopfer vgl. man das nach Stobaios *Eclog.* 44, 24 (= IV 153 Hense) von Charondas überlieferte Totenopfer — nach Niese bei Pauly-Wiss. III Sp. 2182 ist dieser ganze Abschnitt „ein späteres Machwerk, das in einigen Stücken sich vielleicht an die Wirklichkeit anlehnte“ —: „Jeden Toten soll man ehren nicht durch Tränen und Wehklagen, sondern durch liebende Erinnerung und durch jährliche Spenden der Früchte der Jahreszeit (τῇ τῶν κατ' ἔτος ὀφαιῶν ἐπιφορᾷ).“

³ Nach Diog. L. V 44 hat Theophrast über den Honig eine besondere Schrift verfaßt, eine weitere über Wein und Öl (Diog. L. V 45), ferner eine über die Früchte (Diog. L. V 50).

Auch eignen sich Feldfrüchte als Ausfluß der Frömmigkeit aus dem Grunde besonders zum Opfer, weil sie mehr als alles andere Eigentum des Menschen sind, das er sich durch saure Arbeit erwirbt. Für sie sind die Götter nicht die alleinigen, sondern nur die „Miturheber“ (II 32). Endlich ist das Wohlfeile (*τὸ εὐδάπανον καὶ εὐπόριστον*), wie es die Opfer der Feldfrüchte sind, Gott wohlgefälliger als das Kostspielige, da es eine ununterbrochene und allgemeine Ausübung der Frömmigkeit gewährleistet (II 13). Opferbare Tiere dagegen sind bei vielen Völkern überhaupt nicht vorhanden, und auch bei Einzelpersonen sind sie viel schwerer zu beschaffen als Getreide (II 14). Die Gottgefälligkeit des Wohlfeilen aber erklärt sich dadurch, daß die Gottheit mehr auf die Gesinnung der Opfernden als auf die Menge des Geopferten sieht. Dies beweist Theophrast nicht nur durch einen delphischen Orakelspruch in einem bestimmten Einzelfall (II 15), sondern auch aus der allgemein verbreiteten Sitte, was auch immer auf den Tisch kommen mochte, vor dem Genuß der einzelnen Gerichte von jedem derselben eine Gabe den Göttern zu weihen (II 20).¹

Wie denkt sich nun Theophrast die Entstehung der Tieropfer?² Als die alte Gottesfurcht (*δοῖότης*) schwand und außerdem — vor allem in Kriegszeiten (II 12) — Mangel an Getreide und regelmäßiger Nahrung eintrat, ließen sich die Menschen dazu fortreißen, das Fleisch ihrer Mitmenschen zu essen. Gleichzeitig entwickelten sich damals nach der einmal festgewurzelten Sitte, von der menschlichen Nahrung einen Teil den Göttern zu weihen, die Menschenopfer (II 27).³ Theophrast erinnert zur Bestätigung an die noch zu seiner Zeit bestehenden Menschenopfer, die am Lykäenfest in Arkadien und zu Ehren des Kronos in Karthago dargebracht wurden. Nur in versteckter Weise erwähnt er den Brauch beim attischen Tauropolienfest, mit dem Blute eines Menschen den Altar zu benetzen⁴, obwohl im übrigen mit Blutschuld Befleckte von den heiligen Handlungen ausgeschlossen waren (II 27). Als dann später die Not

¹ Vgl. Bernays S. 78.

² Zur Kulturtheorie des Theophrast vgl. oben S. 59 f.

³ Zum Beweis, daß dieses frevelhafte Beginnen, wenn es ohne Not geschieht, den Schlimmopfernden (*κακόθυτοι* II 7) zum Verderben ausschlägt, führt Theophrast das Schicksal der Bassarer an, bei denen der schuldige Stamm durch Selbsterfleischung ausgerottet wurde (II 8).

⁴ Vgl. Bernays S. 117.

gewichen war, wurden zum Ersatz der Menschenleiber Tiere geopfert, und durch das Kosten des Tieropfers bürgerte sich der Genuß des Tierfleisches überhaupt ein (II 27). „Hier war also das Essen nicht mehr der Grund, sondern die Folge des Opfern.“¹ Aber Theophrast läßt keinen Zweifel darüber, daß nach seiner Ansicht in diese Entstehung des Fleischessens menschliche Genußsucht mit hineingespielt hat. „Aus Übersättigung an der regelmäßigen Nahrung“, so sagt er (II 27), „drängten die Menschen die Erinnerung an die frühere Frömmigkeit zurück, gerieten immer tiefer in Völlerei (*ἀπλησσία*) und ließen endlich nichts ungeschmeckt und ungegessen.“ Übrigens findet Theophrast die gleiche Erscheinung der Übersättigung auch bei der vegetabilischen Nahrung wirksam: nach Stillung des natürlichen Hungers „bereitet man, da die Übersättigung auf das Absonderliche ausgeht, vielerlei Eßwerk, das gegen die Regeln der Mäßigkeit verstößt“ (II 27). Noch schärfer brandmarkt Theophrast die menschliche Genußsucht (*αἱ ἀπολαύσεις*), durch die man die Wahrheit über die Tieropfer auszulöschen suche, wenn er ihren Einfluß auch in der Auswahl der Tiergattungen zum Opfer nachzuweisen sich bemüht. Denn in der nun einmal in Griechenland herkömmlichen Liste von opferbaren Tieren könne nicht die Rücksicht auf Nützlichkeit maßgebend gewesen sein (dann dürften nämlich die Esel nicht fehlen), auch nicht die Rücksicht auf Sauberkeit (in diesem Fall dürfte das Schwein nicht geopfert werden), ebensowenig die Rücksicht auf Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit (denn wie käme es dann, daß nie ein giftiges Tier geopfert werde?). Daher könne nur die Rücksicht auf die allen opferbaren Tieren gemeinsame Schmachthaftigkeit bestimmend gewesen sein (II 25).

Theophrast denkt sich also, daß die Menschenopfer in Zeiten des Hungers aus dem Kannibalismus erwachsen, später in Tieropfer umgewandelt und beibehalten worden seien, und daß durch diese gleichzeitig das Fleischessen sich eingebürgert habe. Den ersten Fall der Geschichte, bei dem die Opferung von Tieren und Menschen aus Not erfolgt sei, findet der peripatetische Philosoph bei den Juden (II 26). Aber er hebt ausdrücklich hervor, daß von dem

¹ So Bernays S. 118. Bei Theophrast heißt es wörtlich (II 27): „Von diesem Anfang aus (= Kosten des Tieropfers) hat sich das Fleischessen (*ζωοφαγία*) unter den Menschen als nachträgliche Zugabe (*προσθήκη*) zu der Getreidenahrung verbreitet.“

jüdischen Ganzopfer (*δλόκαστον*) nicht gekostet wurde, daß es vielmehr mit Fasten und ernsten Gesprächen verbunden war. Den späteren Ursprung der Tieropfer findet Theophrast ferner in dem ägyptischen Tierdienst bestätigt, aus dem die Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft zwischen Tieren, Göttern und Menschen hervorgehe (II 26). Daß vielmehr die unblutigen Opfer die ursprünglichen waren und ihre Aufgabe einen Abfall von der alten Frömmigkeit bedeutete, glaubt Theophrast an der Gepflogenheit zu erkennen, daß auf dem Altar zu Delos weder etwas zu Verbrennendes dargebracht noch ein Tier geopfert wurde, weshalb dieser Altar „Altar der Frommen“ geheißt habe (II 28).¹ Die gleiche Tatsache, daß nämlich in alter Zeit Tiere weder geopfert noch gegessen wurden, sucht Theophrast endlich durch eine genaue Erzählung der Entstehung und des Hergangs des athenischen Dipolienopfers zu beweisen. Durch die Verurteilung des Beiles wird hier die Schuld des Tiermordes wenigstens symbolisch gesühnt (II 29f.). „Denn man hielt es vor alters für Sünde (*οὔτε . . . ὄσιον ἦν*), die dem menschlichen Dasein durch ihre Arbeit förderlichen Tiere zu töten“ (II 31).²

Fragen wir nunmehr nach der Stellung des Theophrast zur vegetarischen Richtung, so ist zu sagen, daß er ihr jedenfalls wohlwollend gegenüberstand, falls er nicht selbst Vegetarier war.³ Denn wenn auch diätetische Fragen bei ihm ziemlich in den Hintergrund treten, so läuft doch sein Kampf gegen die blutigen Opfer, zumal diese im griechischen Bewußtsein mit den Mahlzeiten in engstem Zusammenhang standen, praktisch auf eine Unterstützung des Vegetarismus hinaus. Auch in seiner Verurteilung der Tötung zahmer Tiere und in seiner Betonung der Mäßigkeit stimmt Theophrast mit den Vegetariern überein. Freilich verschweigt er nicht, daß sich Unmäßigkeit auch mit der fleischlosen Diät verbinden kann. Beeinflußt war er mög-

¹ Zum „Altar der Frommen“ in Delos vgl. oben S. 15 und 110.

² Vgl. die religionsgeschichtlich bedeutsamen Ausführungen von Fr. Schwenn, Gebet und Opfer, Studien zum griech. Kultus, Heidelberg 1927, 100 ff. über die attischen Buphonien oder Dipolien, die nach seiner Ansicht in vorgriechische Zeit zurückreichen (S. 119, 131). Vgl. ferner L. Malten im Arch. Jahrb. 43 (1928), 138: „In ihnen (d. i. den Buphonien) unterliegt der »Mord« an dem Stierdämon einer besonderen Sühne, wobei das Doppelbeil eine Rolle hat.“

³ In dem uns dem Titel nach bekannten Buch „Über Säfte, Farben und Fleischarten“ (*Περὶ χυμῶν, χροῶν, σαρκῶν* vgl. Diog. L. V 43) hat er jedenfalls eine dem Vegetarismus günstige Stellung eingenommen.

licherweise von Xenokrates, dem Haupt der akademischen Schule, von dessen Lehren er auch eine Sammlung veranstaltete (Diog. L. V 47). Aber wie jener vor allem für eine vegetarische Diät wirkte, so ließ es sich das Haupt der peripatetischen Schule angelegen sein, eine Reform der Opfer in vegetarischem Sinne herbeizuführen. So sehen wir die beiden großen Schulen damals in dieser praktischen Frage in Übereinstimmung miteinander.¹ Das bedeutete für die vegetarische Richtung jedenfalls einen starken Rückhalt. Hätte nicht Theophrast, sondern sein Nebenbuhler Aristoxenos ὁ μουσικός von Tarent, die Leitung des Peripatos erlangt, so hätte er sicher in antivegetarischem Sinne gewirkt. Ist doch bekannt, daß dieser die Enthaltensamkeit des Pythagoras nur auf Pflugstier und Widder reduzieren wollte (Diog. L. VIII 20).² Wie lange sich vegetarische Tendenzen im Peripatos über Theophrast hinaus erhielten, können wir nicht sagen. Bei dem Physiker Straton, dem weitaus ersten der Peripatetiker, wie Plutarch (*Adv. Colot.* c. 14 p. 1115 B) ihn nennt, dem Nachfolger des Theophrast, können wir es vermuten, da er allen Lebewesen sogar Vernunft (νοῦς) zusprach, die für ihn eben mit Bewußtsein zusammenfiel.³ Sicher ist indessen, daß der spätere Peripatos die vegetarische Richtung bekämpfte. Das beweist das Exzerpt bei Porphyrios *De abst.* I 4—6, in dem die Gegengründe der Stoiker und Peripatetiker gemeinsam dargelegt werden.⁴ Das erste Stück dieses Exzerptes (Porphyr. ed. Nauck² S. 87, 15—88, 4) ist offenbar aus einer stoischen Quelle geflossen.⁵ Das Kernstück (S. 88, 4—89, 5) hat Porphyrios ohne Namensnennung wörtlich aus Plutarchs Schrift *De sollertia animalium* c. 6 abgeschrieben. Da in diesem Stück peripatetische und stoische Gedanken gemischt sind, werden wir bei der Stoa darauf zurückkommen. Hier sollen nur die beiden spezifisch peripatetischen Schlußargumente (S. 89, 9—14), die bereits früher

¹ Jedenfalls bestätigt diese Übereinstimmung beider Philosophen in einer Einzelfrage H. v. Arnims These von der nahen Beziehung zwischen der altplatonischen und altpatetischen Schule überhaupt. (Vgl. Näheres bei v. Arnim, Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik. Akademie d. Wiss. in Wien. Philos.-hist. Kl. Sitz.-Ber. 204, 3; 1926).

² Vgl. oben S. 115 f.

³ Epiphanius *Advers. haeres.* 1090 A = Diels *Doxogr. Gr.* 592, 17 f. Näheres über Stratons Tierpsychologie in dem vortrefflichen Artikel Capelles bei Pauly-Wiss.-Kroll IV A Sp. 307 f.

⁴ Daß es sich bei Porphyrios um den späteren Peripatos handelt, hat Bernays S. 6 f. mit Recht hervorgehoben.

⁵ Vgl. Bernays S. 138.

(vgl. Kap. 8 S. 70) erwähnt wurden, kurz behandelt werden. „Das erste Argument setzt“, um mit Bernays S. 139 zu reden, „der Berufung auf die nur von Früchten sich ernährenden Menschen des Goldenen Zeitalters die Behauptung entgegen, daß diese eichelessenden Menschen in der Tat nicht glücklich ihr Leben verbracht haben.“ In dem zweiten Argument wird das Schlachten von Tieren mit dem Fällen von Bäumen in Parallele gesetzt und versucht, die pythagoreische Blutscheu durch Folgerungen aus dem gleichfalls pythagoreischen Dogma der Seelenwanderung, die sich auch auf die Pflanzen erstreckte, zu widerlegen. Wir sehen, wie in dem ersten Argument die Lehre des Aristoteles im Gegensatz zu Theophrasts Ansicht wieder maßgebend ist, und wie im zweiten Argument nur ein Gedanke des Herakleides Pontikos (Porphyr. *De abst.* I 18) wieder aufgegriffen wird (vgl. S. 202).

V. Abschnitt

Die antivegetarische Haltung der Stoiker mit Ausnahme des Seneca und Musonius

Kapitel 20

Die ältere Stoa

Wir wollen nunmehr die Stellung derjenigen Philosophenschule zum Vegetarismus betrachten, die bei Plutarch und Porphyrios mit den Peripatetikern zusammen genannt wird: der Stoiker. Wenn sich auch bei den einzelnen Philosophen in verschiedenen Punkten Abweichungen finden, so läßt sich doch von einer stoischen Tierpsychologie im allgemeinen¹ reden. Von dem heftigen Meinungsstreit, der im 2. Jahrh. v. Chr. zwischen den skeptischen Akademikern, vor allem Karneades, und den Stoikern gerade in den Fragen des Tierverstandes geführt wurde, war bereits die Rede (vgl. S. 209 f.); hier sollen nur die wesentlichsten Punkte der stoischen Lehre, losgelöst von jeder Polemik, dargelegt werden, wie sie vor allem in den Schriften des Philon, Plutarchos und Porphyrios sich finden.

Alle Mängel, die die stoische Tierpsychologie als Unterscheidungsmomente des Tieres vom Menschen beobachtet, lassen

¹ Vgl. Dyroff, Zur stoischen Tierpsychologie, Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 33 (1897), 399—404

sich auf den Mangel der Vernunft zurückführen.¹ Wohl sprachen die Stoiker den Tieren eine Seele zu, als deren wichtigste Elemente der vernunftlose Naturtrieb (*ὁρμή*) und das sinnliche Gefühl, verbunden mit einem gewissen Selbstbewußtsein (*αἴσθησις*), erscheinen.² Auch Vorstellungen (*φαντασίαι*) und deren Gebrauch (*τὸ χρῆσθαι φαντασίαις*), ja sogar ein besonderer herrschender Teil (*ἡγεμονικόν*) als Analogon der menschlichen Denkseele³ sollten nach stoischer Ansicht den Tieren eigentümlich sein. Berühmt war ferner der Satz des Chrysipp, der den Hunden die angeborene Fähigkeit zu logischem Schließen zuerkannte (*δυνάμει λογίζεσθαι*, vgl. Sextus Empir. *Hypotyp.* I 69).⁴ Auch Kleantes hat das Bewunderungswerte des Ameiseninstinkts und dessen täuschende Ähnlichkeit mit menschlicher Verstandestätigkeit rückhaltlos anerkannt (Plutarch *De soll. an.* c. 11 p. 967 E = Arnim *Stoic. vet. fragm.* I fr. 515). Aber es handelt sich bei all diesen Fällen nur um unbestimmte Analogien und Vergleiche. Erinnerung, Vorbereitung und andere geistige Tätigkeiten finden bei Tieren nur „gleichsam“ (*ὥσπερ*) statt⁵, ihre scheinbare Klugheit ist nur natürlich (*φύσει*), nicht geistig (*λόγῳ*).⁶ Die Zweckmäßigkeit im Bienen- und Ameisenstaat ist nicht der Klugheit dieser Tiere, sondern der Vorsorge eines Weltenlenkers zuzuschreiben.⁷ Überhaupt erfordert es der Weltplan, daß, wie dem Sterblichen das Unsterbliche, dem Vergänglichen das Unvergängliche, dem Körperlichen das Unkörperliche entgegengesetzt ist, so auch dem Vernünftigen das Unvernünftige gegenübersteht.⁸ Dieses Dogma von der Vernunftlosigkeit der Tiere stand für die Stoiker so unverrückbar fest, daß nach ihrer Erklärung Odysseus, falls ihm Kirke die Wahl zwischen einem Gifte, das Verständige unver-

¹ Vgl. Seneca *Ep.* 85, 8; 121, 14 ff.; 124, 23; 76, 9 f.

² Vgl. besonders A. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa, 1890, 67 ff.

³ Chalcidius in Tim. c. 220 Wrobel = Arn. *Stoic. vet. fragm.* II fr. 879. Die Lehre vom *ἡγεμονικόν*, d. i. dem Instinkt der Tiere, wurde am ausführlichsten von Seneca *Ep.* 121, 5 ff. erörtert; vgl. Bonhöffer aaO. 75.

⁴ Vgl. Cicero *De nat. deor.* II 11, 29: „quiddam simile mentis“.

⁵ Plutarch *De soll. anim.* c. 3 p. 961 E.

⁶ G. Tappe *De Philonis libro qui inscribitur Ἀλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ λόγου ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα quaestiones selectae*, Diss. Göttingen 1912, 45 auf Grund von Philon, Alexandros § 86 S. 139 nach der Ausgabe des Philo Iud. von Richter, tom. VIII, 1830 (= S. 167 Aucher).

⁷ Philon, Alexandros § 92 S. 140 f. Richter = Arnim *Stoic. vet. fragm.* II fr. 733.

⁸ Plutarch *De soll. an.* c. 2 p. 960 BC.

ständig, und einem solchen, das aus unverständigen Menschen verständige Esel machen konnte, freigestellt hätte, das Gift der Unverständigkeit sicherlich der Verwandlung in eine Tiergestalt trotz der Verständigkeit und der damit verbundenen Glückseligkeit vorgezogen haben würde.¹ Das Tier bleibt also nach stoischer Auffassung auf der Stufe der reflexionslosen Anschauung.² Auch Affekte fehlen ihm; denn diese sind ja nichts anderes als irregeleitete Urteile.³ Endlich ist ihm das Streben nach Tugend und jeder Fortschritt in ihr völlig fremd.⁴

Auch die Stoiker ziehen aus ihrer Tierpsychologie die praktischen Konsequenzen, wenn sie, wie z. B. Chrysippos und Poseidonios, behaupten, gegenüber den anderen Lebewesen gebe es für den Menschen wegen der Ungleichheit kein Rechtsverhältnis.⁵ Wie schon für Aristoteles, sind auch für die Stoiker die Tiere um der Menschen willen da. Aber diese teleologische Tendenz tritt bei ihnen viel stärker hervor als bei dem Stagiriten. Am deutlichsten hat diesen Gedanken Chrysipp ausgesprochen, wenn er sagt: „Die Götter haben uns Menschen nur um ihretwillen und unseretwillen geschaffen, die Tiere aber nur um unseretwillen: die Rosse, daß sie mit uns die Kriege führen, die Hunde, daß sie uns jagen helfen, Panther, Bären und Löwen zur Übung unserer Tapferkeit, das Schwein aber — und darin liegt die angenehmste Gunst der Götter — wurde nur dazu geschaffen, um geopfert zu werden, und Gott hat seinem Fleisch die Seele gleichsam als Salz beigemischt, indem er uns einen Reichtum an Zukost bereitete. Damit wir aber Überfluß an Suppe und Nebengerichten hätten, hat er allerlei Muscheln, Purpurschnecken, Quallen und mannigfache Arten von Vögeln geschaffen, aus keinem anderen Grunde, als um darin einen großen Teil seiner selbst zu Gemütsbehebungen darzubieten, die Mutterbrust noch überbietend und mit diesen Freuden und Genüssen den irdischen Raum anfüllend.“⁶ Bemerkenswert ist

¹ Plutarch *Comm. not.* c. 11 p. 1064 B.

² Ps.-Plutarch *Placita phil.* IV 11 = Diels *Doxogr. Gr.* 400a 17f.

³ Plutarch *De soll. an.* c. 3 p. 961 D; vgl. Galenos *De placitis Hippocr. et Platon.* V 1 Bd. V 431 K.

⁴ Plutarch *De soll. an.* c. 4 p. 962 A.

⁵ Diog. L. VII 129; Cicero *De finibus* III 20, 67.

⁶ Porphy. *De abst.* III 20 (= Arnim II fr. 1152). Ähnliche Gedanken enthält ein Chrysippos-Zitat bei Cicero *De nat. deor.* II 14, 37 (= Arn. II fr. 1153). Sogar die Wanzen und Mäuse müssen nach Chrysipp dem menschlichen Nutzen

ferner folgender Ausspruch des Chrysipp (Cicero *De legibus* I 8, 25 = Arnim II fr. 1162): „Zur Bequemlichkeit und zum Nutzen der Menschen spendete die Natur eine solche Fülle der Dinge, daß ihre Produkte uns absichtlich geschenkt, nicht zufällig entstanden scheinen; nicht nur das, was an Früchten und Beeren durch die Fruchtbarkeit der Erde hervorgebracht wird, sondern auch die Tiere, weil es klar ist, daß sie teils zum Nutzen der Menschen, teils zu deren Vorteil, teils zum Essen geschaffen sind.“ Aus diesem ausgesprochen anthropozentrischen Standpunkt im allgemeinen wie aus einigen der angeführten Chrysipp-Zitate im besonderen geht klar hervor, daß die Stoiker kein Bedenken trugen, Tiere zur menschlichen Nahrung zu verwenden.

Auch ein ethisches Moment wird von den Stoikern zur Rechtfertigung ihres Standpunktes hervorgehoben: Es höre die Gerechtigkeit auf, und es werde das Unterste zu oberst gekehrt, wenn wir das Recht nicht nur auf die vernünftigen Wesen, sondern auch auf die unvernünftigen ausdehnten; nicht bloß auf Götter und Menschen, sondern auch auf die unvernünftigen Tiere, die nichts mit uns gemein hätten, und die man teils zur Arbeit, teils zur Nahrung verwende, da man sie für stammfremd (*ἐκφυλά*) und der Gemeinschaft wie des Staates für unwert halte.¹ Denn wenn alle lebenden Wesen an der Vernunft teil hätten, so dienen (Plutarch *Repugn. Stoic.* c. 21 p. 1044 D = Arn. II fr. 1163). Man vergleiche ferner die Parallelstellen über das Schwein bei Cicero *De nat. deor.* II 64, 160; *De fin. bon.* V 13, 38; Plutarch *Quaest. conviv.* V 10, 3 p. 685 C; Clemens Al. *Strom.* II c. 20 (= II 170 Stäh.). VII c. 6 (= III 25 Stäh.). Danach stammt der Satz bereits von Kleanthes von Assos (vgl. Arn. I fr. 516). Ob die Stoiker, wie hieraus hervorgeht, verschiedene Stufen der Beseeltheit innerhalb der Tierwelt unterschieden, ist nicht sicher. Vgl. Bonhöffer aaO. 69. Das Chrysipp-Zitat bei Philon *De mundi opificio* § 66 (= Arn. II fr. 722) scheint dafür zu sprechen: „Deshalb schuf er (d. h. *ὁ θεός*) als die ersten beseelten Wesen die Fische, die mehr von der körperlichen als von der seelischen Substanz besitzen und gewissermaßen Lebewesen und nicht Lebewesen sind, bewegte Unbeseelte, da ihnen nur zur Erhaltung des Körpers etwas Seelenartiges beigemischt wurde, wie etwa das Salz dem Fleisch zugesetzt wird, damit es nicht so leicht verderbe.“

¹ So heißt es in dem Referat bei Porphyrios *De abst.* I 4 S. 87, 15–88, 4 N.², dessen stoischen Ursprung Bernays S. 138 mit Recht aus der stoischen Lehre von einem Götter und Menschen umschließenden Staatsverbände geschlossen hat. Daran schließt sich bei Porphyrios S. 88, 4–89, 5 ein wörtlich abgeschriebenes Stück aus Plutarchs Aufsatz über den Tierverstand c. 6, das wir im folgenden nach der Paraphrase von Dyroff, Stoische Tierpsychologie 419 wiedergeben. Vgl. auch oben S. 211.

ständen wir vor der Alternative, entweder die Tiere nicht zu schonen und dadurch ungerecht zu handeln, oder sie nicht zu gebrauchen und damit unser Leben der Mittel zu berauben und unmöglich zu machen. Ja, wir müßten gewissermaßen ein tierisches Leben führen, wollten wir den Nutzen aufgeben, der aus den Tieren erwächst. Die unzähligen Myriaden der Nomaden und Troglodyten, die nichts als Fleischnahrung kennen, müßten umkommen. Alle niedere und höhere Kultur würde vernichtet, wollte man mit den Tieren als mit Stammverwandten (*δμοφύλα*) pflichtgemäß, ohne ihnen zu schaden, umgehen.¹ Jene Aporie sei nur so zu lösen, daß man mit Hesiod den Tieren, da sie sich untereinander aufzehren, keine Gerechtigkeit zuschreibt. Können demnach die Tiere gegen uns nicht gerecht handeln, so besteht auch für uns nicht die Möglichkeit, gegen sie ungerecht zu handeln.

Nachdem wir so die theoretische Haltung der Stoiker dem Vegetarismus gegenüber im allgemeinen dargelegt haben, soll dieses Gesamtbild im einzelnen ergänzt und modifiziert werden. Wir beginnen dabei mit dem Gründer der Stoa, Zenon von Kition. Das, was uns bei Diog. L. VII über sein Leben überliefert wird und größtenteils auf Antigonos von Karystos zurückgeht², kennzeichnet Zenon als einen Mann von höchster Mäßigkeit und Charakterstärke. Es war eine sprichwörtliche Redensart: enthaltsamer als der Philosoph Zenon (Diog. 27). Auch ein Epigramm des Zenodot wird uns überliefert, in dem Zenon als „Erfinder“ der Genügsamkeit gerühmt wird (Diog. 30). Seine über allem Materiellen stehende Gesinnung geht auch aus dem Ausspruch hervor: „Lebe, Mensch, nicht, um nur zu essen und zu trinken, sondern um das Leben für ein gutes Leben auszunützen“ (Maximus *Sermones* 26 = Arnim I fr. 326). Geistige Beschäftigung stand ihm höher als Kochen und Anrichten (Diog. 22). Gleichwohl scheint er sich mit der Zubereitung seines frugalen Mahles selbst abgegeben zu haben. War doch die zenonische Art und Weise, Linsen zu kochen, berühmt (Athenaios IV 158 A). Speziell über seine Lebensweise wird überliefert, daß er an grünen Feigen

¹ Mit Recht erinnert Dyroff aaO. 419 daran, daß Zenon in seiner Politeia alle Menschen als stammverwandt (*δμοφύλοι*) erklärt und daraus soziale Pflichten abgeleitet hatte.

² Vgl. v. Wilamowitz-Moellendorf, Antigonos von Karystos, Philolog. Untersuchungen Heft IV (1881), 116—122.

seine Freude hatte (Diog. 1), daß er sich von kleinen Brotschnitten und Honig nährte (Diog. 13), wozu er sich eine geringe Beigabe wohlduftenden Weines gönnte, und daß er sich mit ungekochter Speise (*ἀπυρος τροφή*) begnügte (Diog. 26). Über diese einfache Ernährung macht sich auch der Komiker Philemon in den „Philosophen“ lustig mit den Worten (Diog. 27):

„Die Weltweisheit, die er betreibt, ist neu durchaus, zu hungern lehrt er, und an Schülern fehlt's ihm nicht, ein Brötchen, dazu Feigen und ein Wassertrunk“.

Einen Vielfraß, der seinen Tischgenossen nichts übrig ließ, kurierte er, indem er einmal allein einen großen Fisch zu verpeisen sich anschickte (Diog. 19).¹ Nicht einmal, wenn er krank war, glaubte er üppigere Nahrung zu sich nehmen zu dürfen, sondern, als der behandelnde Arzt ihm eine junge Taube zu essen verordnete, ließ er es nicht zu und sagte: „Behandle mich wie einen Sklaven!“ Denn er beanspruchte wohl, daß er bei der Behandlung nichts Feineres bekäme als irgend ein kranker Sklave auch (Musonii reliqu. ed. Hense S. 98). Mit dieser Überlieferung reimt es sich schlecht zusammen, wenn Zenon die krasse Lehre von der Menschenfresserei (*ἀνθρωποβορία*) zugeschrieben wird.² Aber diese letztere Nachricht, die von dem Bischof Theophilus von Antiocheia (2. Jhdt. n. Chr.) überliefert wird, dessen Quelle uns unbekannt ist, muß in bezug auf Zenon und Kleantes mit Vorsicht aufgenommen werden. Bei der apologetischen Tendenz des Werkes des Theophilus ist die Nachricht gerade bei Zenon unwahrscheinlich.³ Richtiger ist es, wenn Diog. L. (VII 3) den Zenon „zu sittsam und zart besaitet für die kynische Scham-

¹ Dieselbe Anekdote nach Antigonos von Karystos bei Athenaios VIII 345 C.

² Theophil. *Ad Autol.* III 5, 119 C (= Arnim *Stoic. vet. fragm.* I fr. 254): „Wie schienen dir die Lehren des Zenon oder Diogenes und Kleantes und der ganze Inhalt ihrer Schriften, die zur Menschenfresserei Anleitung geben, so daß Väter von ihren eigenen Kindern gekocht und verzehrt werden sollten, und daß, wenn es einer nicht wollte oder einen Teil der abscheulichen Speise wegwarf, gerade der, der nicht gegessen hatte, verzehrt werden sollte?“ Zum Standpunkt des Kynikers Diogenes vgl. Diog. L. VI 73 (oben S. 172).

³ Auch in dem allgemeinen Abriss der stoischen Ethik, der sich an den Bios des Zenon anschließt, ist davon die Rede, der Weise werde sogar Menschenfleisch essen, wenn die Umstände es mit sich brächten (Diog. L. VII 121 = Arn. I fr. 254). Daß es sich hier jedoch um eine spezifisch chrysippische Lehre handelt, die man nicht ohne weiteres auch auf Zenon übertragen darf, werden wir unten (S. 252) genauer sehen.

losigkeit“, um die es sich hier offenbar handelt, nennt.¹ Es handelt sich bei den Fragen der Menschenfresserei und Blutschande im günstigsten Fall um theoretische Postulate des Zenon, nicht um praktische Konzessionen. Fragen wir nach der Stellung des Gründers der Stoa zum Vegetarismus, so kann Zenon vielleicht mit einem gewissen Recht als Anhänger eines praktischen, mehr zufälligen Vegetarismus in Anspruch genommen werden. Von einer theoretischen Hinneigung zu dieser Richtung kann bei ihm ebensowenig wie von einer tierfreundlichen Haltung die Rede sein. Hat er doch, nach dem Zeugnis des Kirchenvaters Laktanz (*Instit. epitome* c. 33, 6 ed. Brandt I 709 = Arn. *Stoic. vet. fr.* I fr. 213) die Barmherzigkeit als geistige Krankheit ausgemerzt wissen wollen.

Die Einflüsse, die Zenon zu seiner äußerst maßvollen Lebensweise mitbestimmt haben, können wir noch vermutungsweise feststellen. Bei ihm kreuzen sich besonders kynische und akademische Strömungen. Er war Schüler des Kynikers Krates; dann soll er auch den Megariker Stilpon gehört haben und den Xenokrates zehn Jahre lang, wie Timokrates in seinem Leben des Dion berichtet; dazu auch noch den Polemon (Diog. VII 2). Zu letzterem trat er in engere Beziehung, als er bereits erheblich in seiner philosophischen Bildung fortgeschritten war (Diog. VII 25). Sicher von diesem beeinflusst², bezeichnet Zenon in seinem Werk über die Natur des Menschen als das höchste Gut ein naturgemäßes Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), das er mit einem in sich folgerichtigen, tugendhaften Leben gleichsetzt (Diog. VII 87).³ Daß endlich Zenon auch die pythagoreische Lehre nicht fremd war, beweist der Umstand, daß er ein Buch Pythagorika geschrieben hat (Diog. VII 4).⁴

Die Überlieferung der Lehre, daß Kannibalismus im Notfall erlaubt sei, der bei Zenon noch mit einem gewissen Zweifel be-

¹ Auch die Stellen bei Sextus Emp. *Hypot.* III 246, 205; *Advers. math.* IX 191, nach denen Zenon die Blutschande für erlaubt hielt, scheinen danach zweifelhaft. ² Vgl. oben S. 198 und besonders S. 205.

³ Mit Recht verweist Nestle, Nachsokratiker I (1923) 36 darauf, daß sich Zenon hierbei auch in Übereinstimmung mit Speusipp (Clem. *Strom.* II 22, 133; II 186 Stähli.), aber auch mit Heraklit (Diels, Vorsokr. fr. 112), ja in gewissem Sinne selbst mit seinem Gegner Epikur befindet. Gleichwohl wird dem persönlichen Einfluß des Polemon das größte Gewicht beizulegen sein.

⁴ Wie weit Zenons semitische Herkunft bestimmend war, läßt sich nicht ausmachen.

gegnert werden mußte, und die auch für Kleanthes nur einmal bezeugt ist¹, scheint für Chrysippos, den zweiten Gründer der Stoa, völlig festzustehen. Überhaupt fehlt hier der mäßigende Einfluß der Akademiker, der sich bei Zenon vermuten läßt. So lesen wir bei Diog. L. VII 188 (= Arnim *Stoic. vet. fragm.* I fr. 254): „In dem dritten Buche über die Gerechtigkeit gibt er in tausend Zeilen die Anweisung, auch die Gestorbenen zu verzehren.“ Und bei Sextus Empir. *Adv. math.* XI 192 (= Arnim III fr. 748) heißt es: „In dem Werke über die Gerechtigkeit wird von Chrysipp folgendes behauptet: Und wenn ein zur Nahrung nützlicher Teil der Glieder abgehauen wird, soll man ihn nicht vergraben oder sonst wegwerfen, sondern verzehren, damit es ein anderer Teil des Unsrigen werde.“ Endlich überliefert der christliche Bischof Epiphanius *Advers. haeres.* III 39 (= Arnim III fr. 746): „Chrysipp von Soloi schrieb Gesetze, die nicht durch die Sitte gestattet waren. Er sagte nämlich, die Söhne sollten mit ihren Müttern, die Väter mit ihren Töchtern geschlechtlich verkehren. Im übrigen stimmte er dem Zenon von Kition bei; außerdem (πρὸς τοῦτοις)² aber lehrte er auch den Kannibalismus. Er erklärte jedoch als das Ziel von allem das Wohlleben (τὸ ἡδοναῖον).“ Wenn auch der letzte Satz aus einer chrysippfeindlichen Quelle entnommen ist und nicht stimmt, so läßt sich doch die Nachricht über die chrysippische Lehre von der ἀνθρώπων-πορροία im Verein mit der Überlieferung bei Diogenes L. und Sextus nicht anzweifeln.³ Zur Ergänzung der in dem allgemeinen Teil angeführten Aussprüche des Chrysipp, in denen er sich als theoretischer und praktischer Gegner des Vegetarismus erweist, sei hier noch folgende Nachricht aus Plutarch (*De Stoic. repug.* c. 32 p. 1049 A = Arnim III fr. 705) nachgetragen: „Einige Pythagoreer greifen ihn darum an, weil er in der Schrift über die Gerechtigkeit von den Hähnen sagt, sie seien zu unserem Nutzen da; denn sie wecken uns, fangen die Skorpione weg und machen uns durch ihr mutiges Beispiel kampfeslustig; gleichwohl muß man auch sie verzehren, damit nicht die Menge ihrer Jungen

¹ v. Arnim *Stoic. vet. fragm.* I fr. 254; vgl. oben S. 250 Anm. 2.

² Dieser Ausdruck weist auf eine spezifisch chrysippische Lehre hin. Daß Chrysippos in dieser Lehre von dem Kyniker Diogenes abhängt, zeigt dessen Bios (Diog. L. VI 73).

³ Unser Eindruck verstärkt sich, daß es sich bei der Übertragung dieser Lehre auf Zenon und Kleanthes um falsche Verallgemeinerung handeln wird.

den Nutzen übersteige.“ Dieser Spezialfall von den Hähnen ist uns nach den obigen Zitaten aus Chrysipp nichts Neues. Auch daß er von seiten der Pythagoreer Widerspruch erfuhr, ist verständlich. Trotz seiner Ablehnung des Vegetarismus scheint Chrysipp für eine mäßige Lebensweise besonders eingetreten zu sein. Sehr häufig zitierte er die Euripides-Verse: „Was bedarf es für die Sterblichen außer den zwei Dingen nur: dem Korn der Demeter und einem Wassertrunk, was da ist und geschaffen, uns zu ernähren?“¹ Aus Chrysipps Empfehlung einer frugalen Lebensweise, wie sie in diesen Versen zum Ausdruck kommt, und seiner Überzeugung, daß die Tiere zur menschlichen Nahrung bestimmt sind, hat Plutarch und vielleicht andere vor ihm einen Widerspruch zu konstruieren gesucht. „So abgeschmackt es wäre“, sagt Plutarch *De Stoic. repug.* c. 21 p. 1044 EF, „die Gäste zu tadeln, daß sie Backwerk, Wein und Speisen genießen, den Wirt aber zu loben, der das angeschafft und dazu eingeladen hat, so wenig muß der daran gedacht haben, wie sehr er sich selbst widerspricht, der die Vorsehung preist, daß sie Fische, Vögel, Wein und Honig verliehen hat, diejenigen aber tadelt, die diese Geschenke nicht zurückweisen, ‚die da sind und geschaffen sind, uns zu nähren‘, und sich nicht begnügen mit ‚Demeters Korn und einem Wassertrunk‘“. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches wird wohl darin zu suchen sein, daß Chrysipp und seine Schüler theoretisch für sich die Freiheit in Anspruch nahmen, die Tiere zur menschlichen Nahrung zu verwenden, praktisch jedoch sich großer Einfachheit in der Lebensweise befleißigten. Auch den Stoikern im allgemeinen rückt Plutarch diese Inkonsequenz vor, wenn er in Kap. 6 seines II. Traktates über das Fleischessen p. 999 A ausführt: „Wozu ihr ungestümes Eifern gegen den Bauch und die Küchen? Was haben sie . . . für Ursache, sich so sehr für das Übermaß von Lüsten zu ereifern? Wenn sie Salben und Gebäck vom Gastmahl ausschließen, so wäre es ja doch nur folgerichtig, daß sie Blut und Fleisch (αἷμα καὶ σάρκα) noch weit mehr verabscheuten. Jetzt schränken sie, als ob ihre Philosophie mit dem Haushaltsbuch zu schaffen

¹ Plutarch *De Stoic. repug.* c. 20 p. 1043 E (= Arnim III fr. 153; fr. 706); Gellius *Noct. Att.* VI 16, 6f.; vgl. Euripid. *Tr. Gr.* fr. 892 Nauck.² Eine Reminiszenz an das Euripides-Zitat scheint vorzuliegen in Lucans *Pharsalia* IV 377f.; 381: „Discite, quam parvo liceat producere vitam, et quantum natura petat. . . . satis est populis fluviusque Ceresque.“

hätte, die Ausgaben für die Tafel in unnützen und überflüssigen Dingen ein, gegen den unmenschlichen und blutigen Teil des Aufwandes aber haben sie nichts einzuwenden.“¹

Kapitel 21

Poseidonios von Apameia

Wir kommen nunmehr zu Poseidonios von Apameia, dem berühmtesten Vertreter der mittleren Stoa.² Es ist bekannt, daß in seiner teleologischen Weltanschauung der schroffe Gegensatz zwischen Mensch und Tier, wie er sich in der bisherigen stoischen Psychologie ausgeprägt findet, sehr gemildert wurde. In dieser Hinsicht zeigt sich bei Poseidonios eine starke Annäherung an Platon.³ Die Tiere, denen er im allgemeinen das Gefühl nicht abspricht⁴, werden von ihm keineswegs mit der in der Stoa bisher üblichen Geringschätzung behandelt⁵; vielmehr werden sie von den vernunftbegabten Wesen nicht scharf getrennt, und es fehlt nicht jede Beziehung und jedes verwandtschaftliche und natürliche Band zwischen Menschen und Tieren.⁶ Beide werden durch dasselbe Pneuma zur Einheit ver-

¹ Nach unseren obigen Ausführungen (S. 225 Anm. 1) ist hier nicht an Musonius, sondern allenfalls an den Nichtvegetarier Epiktet zu denken, falls man überhaupt bestimmte Namen nennen will.

² Von seiner Kulturentstehungstheorie war bereits in anderem Zusammenhang die Rede (vgl. oben S. 63 f.). Wenn I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften II (1928) 435 von Panaitios, dem Begründer der mittleren Stoa und Lehrer des Poseidonios, sagt, daß er im Bewußtsein des Vorranges des Menschen vor dem Tiere sowie der besonderen Interessengemeinschaft der Menschen es von hier aus begründet haben mochte, daß er nicht, wie die Pythagoreer, das Recht auf Fleischgenuß bestritt, so stützt er sich offenbar nur auf die Stelle Cicero *De offic.* I 7, 22. Daß in *De offic.* Panaitios zugrunde liegt, ist auch Heinemanns Ansicht; vgl. II 41 ff. Vgl. auch M. Pohlenz, Cicero *De off.* und das Lebensideal des Panaitios (Neue Wege zur Antike II. Reihe Heft 3, 1934) und Nachr. Gött. Gesellsch., Phil.-hist. Kl., Fachgruppe I N. F. Bd. I 1 ff. 1934.

³ Poseidonios' Buch I *Περὶ παθῶν*, aus Galen *De placitis Hippocratis et Platonis* rekonstruierbar, enthält eine Widerlegung der chrysippischen Seelenlehre und die Rückkehr zur platonischen Psychologie. Vgl. M. Pohlenz, *Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.-Bd. XXIV* (1898) 537—634.

⁴ Galen *De plac. Hippocr. et Platon.* V 6 (V 476 K.) = Nestle, *Nachsokratiker* II fr. 76.

⁵ Vgl. Cicero *De nat. deor.* II 47, 122 ff.

⁶ Nemesios *De natura hom.* 11 f. = Nestle, *Nachsokratiker* II fr. 48.

bunden.¹ „Auch die stummen und unvernünftigen Tiere besitzen, so stumpfsinnig sie sonst sein mögen, eine Art Lebenskunst.“² So kann es uns nicht wunder nehmen, wenn nach Poseidonios auch die Opfer, insbesondere die Tieropfer, verpönt sind.³ Trotz alledem bekennt sich Poseidonios (nach Diog. L. VII 129) zu der These des Chrysippos, daß es für den Menschen gegenüber den Tieren kein Rechtsverhältnis gebe. Immerhin wird nach dem Bisherigen ein gewisses Verständnis für vegetarische Bestrebungen bei einem so universalen Geiste wie Poseidonios nicht weiter auffallen. Zur Frömmigkeit der Mysier, so sahen wir (oben S. 29 f.), gehört nach Poseidonios als wesentlicher Zug auch die ἀποχή ἐμψύχων. Aber die Hauptstelle, an der er sich über die vegetarische Frage äußert, findet sich in Eusebios' *Praepar. ev.* VIII 14, 69 f. (= Nestle, Nachsokr. fr. 28). Dort heißt es: „Keineswegs gehört es zur Vollendung des Alls, daß der Mensch, das mit der (göttlichen) Weisheit nächstverwandte Wesen, sich auf den Genuß aller dieser Schöpfungen (d. i. der Gattungen der Fische, Vögel und Landtiere) werfe und so in tierische Wildheit verfalle.

¹ So urteilt mit Recht I. Heinemann aaO. II 119 auf Grund von Sextus Empir. *Advers. math.* IX 127.

² Seneca *Epist.* 121, 24 = Nestle, Nachsokr. fr. 59. Ausführlich handelt über die Intelligenz der Tiere nach Poseidonios K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, 356—365.

³ Vgl. Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, 333, der Varro *Ant. rer. div.* fr. 30 S. 155 Agahd (Suppl.-Bd. XXIV der Jahrb. f. klass. Philol., 1898) auf Poseidonios zurückführt. Die Stelle lautet: „*Dii veri neque desiderant ea (sc. sacrificia) neque deposcunt, ex aere autem facti, testa, gypso vel marmore multo minus haec curant: carent enim sensu.*“ Freilich sind in fr. 67 Nestle (= Cicero *De divin.* II 15, 35) Tieropfer vorausgesetzt. Natürlich wird Poseidonios auch, wie jeder zivilisierte Grieche seiner Zeit, die Omophagie verworfen haben. Aber ich vermag entgegen I. Heinemann, Poseidonios' metaphys. Schriften II 435, 5 (vgl. I (1921) 125) weder aus dem historischen Fragment des Poseidonios bei Athenaios V 210 E = XII 540 B noch aus Plutarch *De def. orac.* c. 14 p. 417 C — diese Stelle weist Heinemann mit M. Adler *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum „De facie in orbe lunae“ hauserit*, Diss. Wien 1910, 175 ebenfalls dem Poseidonios zu — einen Tadel der Omophagie oder der „Roheit, ganze Tiere auf die Tafel zu bringen“, herauszuhören. In der Athenaios-Stelle bezeichnete Poseidonios im 28. Buche seines Geschichtswerkes den Antiochos Grypos (141—96 v. Chr. nach Wilcken bei Pauly-Wiss. I Sp. 2480 ff.) als den ersten, der „lebende Gänse, Hasen und Rehe“ (also ὀλομελῆ καὶ αἶα nach Athen. XII 540 C) auf die Tafel brachte. Über die angeblich poseidonische Plutarch-Stelle haben wir bei der Orphik (vgl. oben S. 93, 2) genauer gehandelt.

Darum enthalten sich auch bis heute diejenigen, die den Grundsatz der Mäßigkeit (*ἐγκράτεια*) haben, alles dessen und genießen am liebsten Gemüse und Baumfrüchte als Nahrung. Für diejenigen aber, welche die Nahrung von den genannten Tieren für naturgemäß halten, sind Lehrer, Erzieher und Gesetzgeber in den Staaten aufgetreten, die sich bemühten, der Maßlosigkeit der Begierden Einhalt zu tun, indem sie nicht allen Menschen den Genuß von allem ohne Furcht (vor Strafe) gestatteten.“ Wir sehen aus diesem Zitat: Poseidonios hat Verständnis und Billigung für die Enthaltung von Fleischnahrung. Als ihr Hauptmotiv betrachtet er die Mäßigkeit. Aber wir dürfen aus dem angeführten Zitat nicht schließen, daß Poseidonios selbst Vegetarier war. Dazu ist es zu unbestimmt. Indessen darf in diesem Zusammenhang ein Weiteres nicht übersehen werden. Wahrscheinlich beeinflusst von der Lehre des Xenokrates, daß die Vervollkommenung des Menschen von der Loslösung und Befreiung des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit abhängt, hat Poseidonios jedenfalls diese Lehre zuerst mit durchschlagendem Erfolg vertreten.¹ Offenkundig platonisiert er, wenn er die Heimkehr der Seele in ihre himmlische Heimat als Ziel betrachtet.² Über Platon hinaus aber geht er, wenn er im Anschluß an die Orphiker, Pythagoreer und Empedokles (nach Nestle, Nachsokr. I 69) die verhängnisvolle Gleichsetzung des ethischen Gegensatzes von Gut und Böse mit dem Gegensatz von Seele und Leib vollzieht.³ „Auf Poseidonios geht die asketische Ethik Philons und so mancher anderer zurück, die Ethik, die man jetzt als neupythagoreisch zu bezeichnen pflegt.“⁴ Auch die hermetischen Schriften sind von ihm beeinflusst.⁵ Mit dieser asketischen Einstellung des Poseidonios wäre eine vegetarische Lebensweise wohl vereinbar. Indessen ist sie mit dem von ihm ebenfalls vertretenen Grundsatz von der Rechtlosigkeit der Tiere schwer in Einklang zu bringen.

¹ So R. Heinze, Xenokrates 156.

² Vgl. W. Capelle, Altgriech. Askese, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XIII (1910) 702.

³ K. Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XV (1912) 416. Poseidonios' Einfluß verraten in dieser Hinsicht auch die Proömien des Sallust.

⁴ Heinze aaO. 156.

⁵ J. Geffcken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr., Studien des apologet. Seminars in Wernigerode, Heft 7 (1922) 45.

Kapitel 22

L. Annaeus Seneca

Die Gedanken des Poseidonios wirkten auch auf den römischen Philosophen L. Annaeus Seneca. Auch bei diesem tritt der Gegensatz von Geist und Leib sehr scharf hervor. Wir wollen Senecas Gedanken hierüber in Kürze durch einige Stellen vor allem seiner Briefe¹ veranschaulichen. „Halte den Körper nach Kräften kurz und schaffe dem Geiste Raum; . . . kehre schnell vom Körper zum Geist zurück“ (*Epist.* 15, 2 u. 5). „Wir müssen es mit uns nicht so halten, als ob wir um des Körpers willen leben müßten, sondern so, als ob wir es ohne den Körper nicht könnten“ (aaO. 14, 2). — „Dieser unser Leib ist für die Seele nur eine Last und Strafe; unter seinem Druck hat sie zu leiden und liegt in Fesseln, wenn nicht die Philosophie sich ihrer annimmt“ (aaO. 65, 16). — „Der Tag wird kommen, der . . . dich der Gemeinschaft mit dem häßlichen und übelriechenden Leib entheben wird“ (aaO. 102, 27). — Des Menschen unterscheidendes Merkmal gegenüber den Tieren und sein besonderes Gut ist die Vernunft. Wenn er diese zur Vollkommenheit gebracht hat, so ist er lobwürdig und am Ziel seiner natürlichen Bestimmung angelangt (aaO. 76, 9 u. 10 zusammenfassend zitiert). Bei dieser theoretischen Überzeugung von der unbedingten Vorherrschaft der Vernunft versteht es sich von selbst, daß Seneca auch in praktischer Hinsicht für eine einfache und mäßige Lebensweise eintrat und zwar um so mehr, je verbreiteter und raffinierter die Genußsucht zu seiner Zeit im römischen Reiche war. „Für unsere innere Freiheit“, sagt Seneca, „kommt sehr viel darauf an, ob wir unseren Magen in guter Zucht haben, und ob er widerstandsfähig ist auch gegen starke Zumutungen“ (aaO. 123, 3). — „Haltet . . . unverbrüchlich fest an der vernünftigen und heilsamen Lebensregel, dem Körper nur so viel einzuräumen, als zur Gesundheit ausreicht . . . Die Speise stille den Hunger, der Trank lösche den Durst“ (aaO. 8, 5). Andererseits wendet sich Seneca gegen jede Übertreibung. „Es ist unser Grundsatz, naturgemäß zu leben (*secundum naturam vivere*). Aber es ist wider die Natur, seinen Körper zu quälen, die einfachste Sauberkeit mit Widerwillen von sich zu weisen, den

¹ Wir benützen im folgenden die Übersetzung der Briefe des L. Annaeus Seneca von O. Apelt, Lpz. 1924, Philos. Bibl. Nr. 189 und 190.

Schmutz zu bevorzugen und einer Kost zu huldigen, die nicht nur wohlfeil, sondern ekelhaft und widerwärtig ist. Wie es Üppigkeit ist, auf Leckerbissen gierig zu sein, so ist es Torheit, das Übliche und leicht Beschaffbare zu meiden. Genügsamkeit fordert die Philosophie, nicht Kasteiung (*poena*)“ (aaO. 5, 4f.). Mit scharfen Worten wendet sich Seneca immer wieder gegen die Üppigkeit. „Es sind Qualen einer unseligen Schlemmerei“, so ruft er aus, „die danach fragt, wie man auch nach der Sättigung noch hungere, wie man den Bauch nicht fülle, sondern vollstopfe, wie man den nach dem ersten Trunk gelöschten Durst sich wieder einstellen lasse“ (aaO. 119, 14). — „Der große Weltenschöpfer, der uns die Gesetze für das Leben erteilt hat, hat es darauf angelegt, daß wir gesund, nicht daß wir Leckermäuler seien. Für unsere Gesunderhaltung ist alles bereit und steht uns zur Verfügung“ (aaO. 119, 15). — „Für einen Stier reicht zur Sättigung eine Weide von wenigen Jochen aus; ein einziger Wald bietet einer ganzen Anzahl von Elefanten hinreichende Nahrung. Nur der Mensch mästet sich von Land und Meer zugleich“ (aaO. 60, 2). — „Man will bereits nichts mehr davon wissen, die Speisen einzeln zu essen. Alle Geschmacksreize werden in einem Gerichte vereinigt. Auf der Tafel geschieht, was im Magen vor sich gehen soll. Wie lange wird's noch dauern, dann wird einem Gekautes vorgesetzt!“ (aaO. 95, 27). — Seneca klagt darüber, daß die Nahrung zu einem „Reizmittel des Hungers“ gemacht und „tausenderlei Zubereitungsarten für sie erfunden wurden, die Gier zu reizen“ (aaO. 95, 15). So sieht er in den unzähligen Krankheiten seiner Zeit „Strafgerichte der Üppigkeit“ (aaO. 95, 18). — „Die vielen Gerichte erzeugten eine Vielheit von Krankheiten“ (aaO. 95, 18). — „Daß es der Krankheiten unzählige gibt, wird dich nicht wundern; du brauchst nur die Köche zu zählen“ (aaO. 95, 23). Bis zu dem Grade war das Wohlleben der Reichen gestiegen, daß in einer Art Reaktion hiergegen zeitweilige einfachere Lebensweise unter ihnen Mode war. So gab es Leute, „die in jedem Monat sich in die Rolle des Armen versetzten und sich beinahe zu völliger Dürftigkeit verurteilten“ (aaO. 18, 6). — „Glaube nicht etwa“, ruft Seneca dem Lucilius zu, „daß ich damit nur auf die Mahlzeiten eines Timon (*Timoneae cenae*)¹ anspiele und auf die Dachkammerchen,

¹ Die Lebensweise des Timon (*Τιμόνειος διαίτα*) wird von Plutarch, An-

und worunter sonst die Üppigkeit, ihres Reichtums überdrüssig, sich die Zeit vertreibt. Nein! es sei ernst gemeint mit dem Feldebett, mit dem kurzen Mantel, mit dem harten und groben Brot. Das halte drei bis vier Tage aus, zuweilen auch noch länger; denn es soll kein Spiel sein, sondern eine ernstliche Probe“ (aaO. 18, 7). — „Allerdings, angenehm ist es nicht, sich mit Wasser, Gerstengraupen und einem Bissen Gerstenbrot zu begnügen; aber das höchste Vergnügen ist es, sich fähig zu wissen, auch an dieser Genügsamkeit Vergnügen zu finden, und sich in die Lage gebracht zu haben, daß, was man hat, uns keines Schicksals Ungunst rauben kann“ (aaO. 18, 10). Daß Seneca auch selbst gelegentlich solche Grundsätze in die Tat umsetzte, zeigt eine Stelle aus dem Briefe 87, 3, wo er seine Reisekost beschreibt: „Die Mahlzeit beschränkt sich auf das Notwendigste; sie zuzubereiten bedarf es nicht mehr als einer Stunde. Dabei geht es nie ohne getrocknete Feigen und ohne meine Schreibtäfelchen ab; jene dienen, wenn ich Brot habe, als Ersatz für das Fleisch (*pulmentarium*), habe ich keines, dann als Ersatz für das Brot.“

Die angeführten Briefstellen beweisen zur Genüge, wie ernst Seneca den Kampf mit der Völlerei seiner Zeit aufnahm. Seine mäßige Lebensweise, so könnte man vermuten, bildete einen günstigen Nährboden für vegetarische Bestrebungen. Wie Seneca jedoch in Wirklichkeit zu dieser Frage stand, teilt er klar im 108. Briefe mit, dessen betreffende Stelle (§ 17—22) wir hier wörtlich wiedergeben.¹ „Weil ich mich einmal darauf eingelassen

tonius c. 70f. genauer beschrieben. Wahrscheinlich ist unter einer *cena Timonea* eine Mahlzeit ohne jede Gesellschaft zu verstehen. Was die Qualität der Nahrung betrifft, so sagt der Timon des Lukian (§ 37): „Ich gewinne einen geeigneten und ausreichenden Lebensunterhalt durch den Karst (*δixella*).“ Und ebenda § 56 sucht sich Thrasykles dem Timon dadurch zu empfehlen, daß er von sich sagt: „Du weißt, daß Gerstenbrot (*μαῖζα*) mir eine geeignete Mahlzeit ist, eine sehr angenehme Zukost aber Thymian oder Kresse oder, wenn ich einmal schwelgen will, ein wenig Salz; Getränk aber bietet mir der Enneakrunosbrunnen.“ Vielleicht darf man diese offenkundig kynische Diät auch auf Timon selbst übertragen.

¹ Interessant und für unser Thema erwähnenswert ist auch die vorhergehende Stelle (§ 13—16). Hier spricht Seneca von dem guten Einfluß, den der stoische Philosoph Attalos (über ihn vgl. v. Arnim bei Pauly-Wiss. II Sp. 2179) auf ihn in seiner Jugend ausgeübt habe. Durch seine Empfehlung einer einfachen Lebensweise, u. a. eines „bescheidenen Tisches“, habe Attalos das Verlangen in ihm geweckt, „dem Gaumen und dem Magen Schranken zu

habe, dir darzulegen, wie viel stärker der Drang war, mit dem ich in der Jugend an die Philosophie herantrat, als der, mit dem ich im Alter darin fortfahre, so will ich dir ohne Scheu bekennen, welche Liebe ich zu Pythagoras gefaßt habe. Sotion machte mich mit den Gründen bekannt, die jenen wie später den Sextius sich der Fleischnahrung enthalten ließen. Diese Gründe waren für beide verschieden, aber für beide höchst ehrenvoll. Sextius glaubte, der Mensch habe unblutige Nahrung genug, und es führe nur zur Grausamkeit, wenn die Zerfleischung dem Genusse dienen sollte. Dazu bemerkte er weiter, man müsse den Stoff zur Schwelgerei beschränken. Er suchte zu beweisen, daß die große Mannigfaltigkeit der Speisen und ihr Mißverhältnis zu unserem Körper der Gesundheit zuwider seien. Pythagoras dagegen behauptete, alles sei mit allem verwandt, und es gebe einen Verkehr der Seelen, die sich immer wieder in neue Gestalten umwandelten. Keine Seele, wenn du ihm glaubst, geht unter oder macht auch nur eine Pause, mit Ausnahme der kurzen Zeit ihres Überganges von einem Körper in einen anderen. Wir werden sehen, in welchem Wechsel der Zeiten, und wann sie, nachdem sie durch mehrere Wohnungen umhergeirrt, wieder zum Menschen zurückkehrt. Dabei flößte er den Menschen Furcht ein vor Verbrechen und Vtermord, da sie ahnungslos an die Seele des Vaters geraten und diese durch Schwert oder Biß verletzen könnten, wenn irgend ein verwandter Geist in einem solchen Körper seinen vorübergehenden Aufenthalt hätte. Nachdem Sotion dies dargelegt und durch seine Beweisgründe vollends erhärtet hatte, sagte er: „Glaubst du nicht, daß die Seelen immer wieder andere Leiber zum Wohnsitz angewiesen erhalten, und das, was wir Tod nennen, nichts anderes ist als eine Wanderung? Glaubst du nicht, daß in diesen zahmen oder wilden Tieren oder auch in den Wassertieren eine Seele weile, die einst einem Menschen angehört hat? Glaubst du nicht, daß in dieser Welt nichts untergehe, sondern nur den Ort wechsele? Und

setzen (§ 14). Davon ist mir einiges geblieben, mein Lucilius. Denn mit großem Eifer hatte ich mich der Sache angenommen. In der Folge aber habe ich, dem öffentlichen Leben wieder zugewandt, nur wenig von dem guten Anfang bewahrt. Von jener Zeit ab entsagte ich dem Genuß von Austern und Schwämmen für das ganze Leben. Denn das sind keine Speisen, sondern „Leckerbissen“ (§ 15). Auch die Enthaltung von Salbe, Wein und warmem Bad führt Seneca auf diese Zeit zurück (§ 16).

daß nicht nur die Gestirne in bestimmten Umläufen sich bewegen, sondern daß auch die lebenden Wesen einem bestimmten Wechsel unterworfen sind, und daß die Seelen einen Kreisgang vollführen? Große Männer haben dies geglaubt. Daher halte mit deinem Urteil zurück, trage aber Sorge, daß du dich für alle Fälle sicherst. Entspricht dieser Glaube der Wahrheit, so bist du unschuldig, wenn du dich der tierischen Nahrung ententhältst; ist er falsch, so ist er doch eine Schule der Genügsamkeit. Was kann dieser also deine Leichtgläubigkeit für Schaden bringen? Folgst du mir, so entsagst du damit eben nur dem, wovon sich Löwen und Geier nähren.' Durch solche Reden angetrieben, fing ich an, mich der tierischen Nahrung zu enthalten, und nach Ablauf eines Jahres war mir diese Gewohnheit nicht nur leicht, sondern auch angenehm. Es kam mir vor, als erhielte mein Geist einen größeren Schwung, und ich möchte dich heute nicht versichern, es sei nicht so gewesen. Du fragst, wie es kam, daß ich wieder davon abgestanden? Meine Jugendzeit fiel in die ersten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius. Damals wurde mit dem ausländischen Gottesdienst aufgeräumt, die Enthaltung aber von gewissen Tieren galt als Beweis des Aberglaubens. Darum kehrte ich auf Bitten meines Vaters, der nicht etwa Verleumdung fürchtete, aber die Philosophie haßte, zu meiner früheren Gewohnheit zurück, und es kostete ihm nicht viel Mühe, mich dahin zu bringen, daß ich mich wieder an besseres Essen gewöhnte."

Aus dieser wichtigen Stelle können wir verschiedenes erfahren. Einmal begegnen wir hier, wie bei Plutarch, neupythagoreischen Strömungen. Wir hören, wie die Fleischenthaltung des Pythagoras selbst im 1. Jahrh. n. Chr. einzig und allein mit der Seelenwanderungslehre begründet wurde. Wir erfahren weiter, daß Sextius¹ die Enthaltung von Fleischnahrung nur mit humanitären und hygienischen Gründen motivierte. Wir lernen endlich, wie Sotion, ein Schüler des Sextius, ein Peripatetiker aus Alexandrien, die ethisch-hygienischen Gründe des Sextius mit der Seelenwanderungslehre des Pythagoras verband und für skeptische Gemüter diese Lehre als eine Möglichkeit hinstellte; falls dieser Glaube der Wahrheit entspreche, erhalte er uns unschuldig, wenn wir uns der tierischen Nahrung ent-

¹ Von ihm wird in Kapitel 28 S. 298 noch ausführlicher die Rede sein.

hielten; sei er dagegen falsch, so sei er doch eine Schule der Genügsamkeit. Diese Darlegung erinnert uns lebhaft an eine ähnliche Argumentation in Plutarchs II. Traktat, Kap. 5 über das Fleischessen, die wir oben S. 201 mit Richard Heinze auf Xenokrates glaubten zurückführen zu können. „Mit der Lebhaftigkeit eines Bußpredigers, der sein Bekehrungsziel unter allen Umständen erreichen will“, — so führt es Strathmann¹ treffend aus — „stürmt Sotion auf seinen jugendlichen Schüler ein, und es gelingt ihm auch, wenigstens vorübergehend, ihn zu gewinnen. Seneca verzichtet auf Fleischnahrung, bis der Druck äußerer Verhältnisse und des Vaters Bitten den doch nur wenig Widerstrebenden von der vegetarischen Exkursion zurückholen.“² Daß Seneca später zur vegetarischen Lebensweise zurückgekehrt sei, ist uns nirgends überliefert.³ Mag er auch vorwiegend vegetarisch und vielleicht zeitweise nur vegetarisch gelebt haben, zu den echten Vegetariern, die ihre Sache aus Prinzip und mit Konsequenz vertreten, darf er keinesfalls gerechnet werden.⁴ Es verrät sich der Stoiker in ihm, wenn von Tierliebe bei diesem Philosophen kaum die Rede ist⁵, da er doch genug zu tun hatte, der Menschenschlächterei, wie sie zu seiner verrohten Zeit in den Zirkusspielen sich breit machte, entgegenzutreten.

¹ Strathmann, Die Askese 293.

² „Vielleicht hing jene strenge Diät . . . auch mit den vielfachen körperlichen Leiden des Seneca zusammen, die ihn in seiner Jugend fast zum Selbstmord trieben . . . und im Alter trotz der dagegen angewandten Mittel . . . sehr quälten“, wie O. Roßbach bei Pauly-Wiss. I Sp. 2240 vermutet.

³ Daß er im Alter gelegentlich seinen vegetarischen Neigungen wieder nachgab, und zwar, wie einige Historiker berichten, um der Gefahr der Vergiftung zu entgehen, lehrt Tacitus *Ann.* XV 45: „*Per simplicem victum et agrestibus pomis ac, si sitis admoneret, profluente aqua vitam tolerat.*“

⁴ Senecas Standpunkt ist nicht einheitlich. Er äußert Bewunderung für den, der „nötigenfalls“ Gras und die Spitzen der Baumblätter, also Rohkost, zur Füllung des Magens verwendet (*Epist.* 110, 12); unnötig erscheint es ihm, den Magen mit niedergemetzelten Tieren zu belasten (*Ad Helv.* 10, 2: „*strage animalium ventrem onerare*“). Aber in seiner Altersschrift führt er unter den Wohltaten der Nahrungsmittel, die uns Gott gegeben habe, neben den Vegetabilien unbedenklich die Tiere des Festlandes, des Wassers und der Luft an (*De benefic.* IV 5).

⁵ Ein gewisses Mitleid mit den Tieren spricht aus fr. 123 Haase (Suppl. Leipz. 1902, 42 = Lactantius *Inst.* VI 25, 3), wo es von der Verehrung Gottes heißt: „*non immolationibus et sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est?*“

Kapitel 23

C. Musonius Rufus

Wir wenden uns jetzt einem anderen Moralphilosophen der Kaiserzeit zu, der, etwas jünger als Seneca, als der einzige wirkliche Vertreter des Vegetarismus innerhalb der Stoa angesehen werden kann: C. Musonius Rufus. Wenngleich er nach den Aufzeichnungen, die von seinen Schülern hinterlassen sind, nicht von der geistigen Bedeutung Senecas war, so hatte er doch den größten Einfluß auf die Folgezeit, da bei ihm Lehre und Leben noch weit mehr sich deckten als bei jenem. Für ihn war die Philosophie die Führerin zur Mäßigkeit (*σωφροσύνη*); „denn sie lehrt, erhaben zu sein über Lust und Habgier, sie lehrt die Einfachheit (*εὐτέλεια*) zu lieben und den Luxus (*πολυτέλεια*) zu fliehen; sie gewöhnt daran, Scham zu fühlen und seine Zunge zu beherrschen, sie bewirkt Ordnung, Schmuck, Anstand und überhaupt das in Bewegung und Haltung Geziemende“ (C. Musonii Rufi reliquiae ed. O. Hense, 1905, S. 34, 20—35, 5). Auch über die Ernährung hat sich Musonius in zwei größeren uns erhaltenen Stücken (S. 94—105 H.) ausgelassen. „Über die Nahrung pflegte er häufig und sehr angespannt zu reden als über eine nicht unbedeutende und auf Unbedeutendes sich beziehende Angelegenheit. Denn er glaubte, daß die Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*) in Speise und Trank Anfang und Grundlage des Maßhaltens (*σωφρονεῖν*) sei“ (S. 94, 4—8). Wir beginnen nunmehr mit der inhaltlichen Wiedergabe des zweiten Stückes (S. 99—105), das seinen Gedanken nach genau so gut von Seneca herrühren könnte, da es mit Vegetarismus nichts zu tun hat. Das Schimpflichste ist nach dieser Darlegung die Völlerei (*γαστριμαργία*), d. h. „die Unmäßigkeit hinsichtlich der Nahrung, durch die die Menschen das Wohlschmeckende in der Speise dem Nützlichen vorziehen“, und die Schlemmerei (*ὀψοφαγία*), d. h. „die Maßlosigkeit im Gebrauch der Zukost“. Über die Vermeidung dieser beiden Laster denken nur wenige nach, die meisten verlangen nach nicht vorhandenen und sind unersättlich in den vorhandenen Genüssen. Die Maßlosigkeit in bezug auf die Nahrung macht die Menschen an Gier Schweinen und Hunden ähnlich und unanständig an Händen, Augen und Gaumen. Das Gegenteil, ordentlich, anständig und mit Maß zu essen, ist sehr schön. Unter den vielen Lüsten ist die Eßlust (*ἡ περὶ τροφῆν*)

ἡδονῇ) am schwersten zu bekämpfen, weil wir es mit ihr täglich, ja zweimal am Tage zu tun haben. Dabei treten bei jeder Mahlzeit verschiedene Gefahren auf: zu viel essen, zu schnell essen, zu viel Zukost essen, lieber Wohlschmeckendes als Gesundes essen, den Tischgenossen nicht Gleiches zukommen lassen, unregelmäßig essen. Der Maßvolle muß sich von allen diesen und ähnlichen Fehlern (ἁμαρτίαι) rein halten (καθαρεύειν). Dies geschieht bei dem, der sich übt und gewöhnt zu essen, nicht um zu genießen, sondern um sich zu nähren, nicht zum Gaumenkitzel, sondern zur Körperstärkung. Der Gaumen ist kein Organ der Lust. Der Magen hat bei den Menschen und Tieren dieselbe Funktion wie die Wurzeln bei den Pflanzen; bei beiden, Lebewesen wie Pflanzen, dient die Nahrungsaufnahme der Erhaltung. Speise ist Arznei (ζωῆς φάρμακον ἢ τροφή (τῷ ἀνθρώπῳ) ἐστί).¹ Musonius erinnert an das Sokrateswort: Die meisten Menschen lebten, um zu essen; er esse, um zu leben. Daß Gott den Menschen zur Erhaltung, nicht zum Genusse Speise und Trank verordnete, sieht man auch daraus, daß der längere Prozeß des Verdauens und Ausscheidens, der doch der Ernährung und Stärkung dient, keineswegs lustvoll ist, sondern daß nur der sehr kurze Prozeß des Essens Lust bereitet. Wäre Lust der von Gott gewollte Zweck, so müßte es umgekehrt sein. Trotz des kurzen Genusses beim Essen bemüht man sich um zahllose Zukost, man fährt bis an die Enden des Meeres und trachtet mehr nach Köchen als nach Landleuten. Und doch fördern die kostspieligsten Mahlzeiten die Gesundheit nicht; im Gegenteil sind die Leute, die am billigsten leben, auch am kräftigsten, widerstandsfähigsten und gesündesten: nicht die Herren, sondern die Diener, nicht die Städter, sondern die Landleute, nicht die Reichen, sondern die Armen. Selbst wenn kostbare und einfache Nahrung gleich kräftig wären, müßte man doch die einfache vorziehen, weil sie mehr der

¹ Der gleiche Gedanke bei Porphyry. *De abst.* I 34 im Munde eines Arztes, wahrscheinlich des Androkydes (3. Jahrh. v. Chr., vgl. P. Corssen, Rhein. Mus. LXVII (1912) 247): *Φάρμακα γάρ, ὥς πού τις τῶν λατρῶν ἔφη, οὐ μόνον τὰ σκευαστά ἐπὶ τῆς λατρικῆς, ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἡμέραν εἰς τροφήν παραλαμβανόμενα οὐκ ἔστι καὶ ποτά.* Aus späterer Zeit vergleiche man Plut. *Conv. sept. sap.* c. 16 p. 159 F: *Ἡ τροφή λιμὸς φάρμακον προσάγεται.* Von Porphyrios hat das Diktum auch Augustin *Confess.* X c. 31, 44 übernommen: „*Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam.*“ Vgl. W. Theiler, Porphyrios und Augustin (Schr. d. Königsberger Gel. Ges., Geisteswiss. Kl., X. Jahr 1. H.) Halle 1933, 41.

Mäßigkeit dient (*σωφρονικώτερα*) und einem edlen Manne ziemt, wie überhaupt in Nahrungsfragen das, was leicht zu beschaffen ist (*εὐπόριστον*), keine Mühe macht (*ἀπραγμάτευτον*) und stets bereit steht (*ἔτοιμον*), der Lebensweise vernünftiger Menschen besser entspricht.

Wir sehen aus diesen Ausführungen: neben physiologischen und ethischen haben die hygienischen Argumente das Hauptgewicht. Die eigentlich vegetarischen Gründe jedoch finden sich in der ersten Darlegung über die Nahrung (S. 94—98), deren wichtigsten Teil wir wörtlich in direkter Rede wiedergeben: „Die dem Menschen angemessene Nahrung (*τροφή σύμφυλος*) ist der nicht angemessenen vorzuziehen. Uns angemessen aber ist die, die aus den Erzeugnissen der Erde besteht, wie denn z. B. die Getreidearten und anderes der Art den Menschen gut ernähren können. Dazu die Produkte von (lebenden) nicht getöteten Tieren, die uns auch sonst nützlich sind. Von diesen Nahrungsmitteln sind am geeignetsten diejenigen, die man unmittelbar gebrauchen kann, ohne Feuer, da sie am meisten zur Hand sind, wie z. B. die Früchte der Jahreszeiten und einige Gemüse sowie Milch, Käse und Honigwaben. Und auch was des Feuers bedarf, da es getreide- und gemüseartig ist, auch das ist nicht ungeeignet, sondern alles den Menschen angemessen. Die fleischartige Nahrung (*κρεώδης τροφή*) jedoch ist tierischer (*θηριωδεστέρα*) und den wilden Tieren ähnlicher. Diese ist auch schwerer und dem Denken und Überlegen hinderlich. Denn die von ihr ausgehende Ausdünstung (*ἀναθυμίασις*) ist schmutziger und verdunkelt die Seele. Deshalb erscheinen auch trägeren Geistes die, die sie in höherem Maße gebrauchen. Der Mensch aber muß, da er von den irdischen Wesen den Göttern am verwandtesten ist, sich auch den Göttern am ähnlichsten nähren. Diesen genügen die von der Erde und vom Wasser aufsteigenden Dünste; wir aber möchten wohl die leichteste und reinste Speise als eine dieser ähnlichste zu uns nehmen. So möchte auch unsere Seele rein und trocken sein, und in dieser Beschaffenheit dürfte sie am besten und weisesten sein, wie Heraklit glaubt, wenn er sagt (Diels, Vorsokr. I⁴ B 118): ‚Trockener Glast: weiseste und beste Seele.‘“¹ Was dann folgt, und was wir nur inhaltlich wiedergeben wollen, hat mit der Enthaltung von Tiernahrung eigentlich nichts mehr zu tun. Im Gegensatz zu den unvernünftigen Tieren, die

¹ Ἀγγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

trotz ihrer Gier mit der Sättigung zufrieden sind und der künstlichen Zubereitung der Speisen nicht bedürfen, ersännen die Menschen mannigfache Künste und Mittel, um den Genuß der Nahrung angenehm zu machen und der Verdauung zu schmeicheln. Ja es gäbe sogar Kochbücher, die zwar die Gaumenlust vermehren, die Gesundheit aber verheeren. Daher seien die Schlemmer gesundheitlich nicht auf der Höhe; die gewohnten Speisen verabscheuten sie und litten an kranken Mägen, die sie immer wieder durch pikante Mittel reizen mußten. Es folgt eine nicht gerade treffende Anekdote von einem Lakonier, der, als jemand von fettem und kostbarem Geflügel zu essen sich weigerte und sagte, er könne es nicht, ausrief: „Aber ich kann sogar einen Geier¹ essen.“ Weiter folgt die bereits erwähnte Geschichte von Zenon aus Kition, der auch als Kranker trotz ärztlicher Verordnung keine Taube essen, sondern wie ein kranker Sklave behandelt sein wollte. Wie dieser wollte auch er ohne kostbare Speise geheilt werden. Überhaupt habe Zenon vor dem Aufwand in den Speisen gewarnt, der nur zu leicht sich steigere. Wie wir sehen, hat der Schluß der Darlegung mit Fleiscenthaltung nichts mehr zu tun. Die zwei Anekdoten scheinen ihr eher zu widersprechen. Aber die erste ist überhaupt nicht glücklich gewählt, worauf bereits Hense hingewiesen hat.² Und die Wahl der zweiten Geschichte zeigt, wie auch des Musonius' Vegetarismus rein praktisch begründet ist. Wir sehen in der Tat den Musonius in dem besprochenen Traktat als Anhänger eines freieren Vegetarismus. Unbedenklich gestattet er die Verwendung von Milch und Honig zur menschlichen Nahrung. Kynischen Einfluß verrät er, wenn er die feuerlose Kost der durch Feuer zubereiteten vorzieht. Immerhin läßt er auch diese gelten. Wie Xenokrates ist er der Ansicht, daß Fleischnahrung den Tieren ähnlich macht.³ Originell ist seine Begründung der

¹ Hier stehen im Griechischen die beiden Ausdrücke γῆψ, der Gattungsname, und τόπος, der Name für eine besondere Art.

² Hense, Rhein. Mus. XLVII (1892) 238.

³ Über Musonius' Tierpsychologie wissen wir nur wenig. In einem anderen Vortrag von ihm heißt es (S. 89, 3 ff.): „Auch ist ein Pferd oder Hund oder Rind, die doch viel wertloser sind als ein Mensch, nicht zur Lust geschaffen; denn eines jeden Tieres Natur führt jedes zu der ihm zukommenden Tugend“ (S. 89, 15 f.). Nach dieser vereinzelt Äußerung zu schließen, scheint Musonius nicht mehr auf dem strengen altstoischen tierpsychologischen Standpunkt zu stehen, nach dem die Tiere überhaupt keiner Tugend fähig sind, sondern er

dem Denken schädlichen Wirkung des Fleischgenusses durch die echt stoische Lehre von der *ἀναθυμίασις*, die er in vegetarischem Sinne umbiegt. Bereits der Stoiker Zenon hatte gelehrt, daß der Seele die Nahrung durch die Ausdampfung des Blutes zugeführt werde, wie die ihr verwandten Gestirne sich von den Dünsten der Erde nährten.¹ Ja Zenon hatte sogar die Seele als eine mit Wahrnehmung begabte Ausdünstung (*αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις*) definiert.² Und bei Poseidonios findet sich der Satz: Die angemessene Nahrung der menschlichen Seelen — sie wohnen in ihrer Präexistenz in der Region unter dem Monde — wie auch die Nahrung der Gestirne bildet der von der Erde aufsteigende Dunst (*ἡ ἀπὸ γῆς ἀναθυμίασις*).³ Diese Lehre hat also Musonius zur Begründung seines vegetarischen Standpunktes übernommen. Originell ist weiterhin, wie er die seit Platon und Aristoteles bekannte Lehre von der Verähnlichung mit Gott auch auf die Nahrung ausdehnt. Wie die Götternahrung, die eben in jenen Wasser- und Erddünsten besteht, so müsse auch die menschliche Nahrung möglichst leicht und rein sein. Denn dann sei auch die Seele klar und trocken und damit — nach Heraklit — am besten und weisesten.

In Übereinstimmung mit dieser seiner vegetarischen Überzeugung preist Musonius in einem anderen Traktat: Welches der dem Philosophen zukommende Unterhalt sei⁴ (S. 57—63 Hense) den Segen, der in dem Beruf des Landmannes ruht. Während Pythagoras den Beruf der Köche und Jäger verabscheute, lobt Musonius positiv den Beruf des Landmannes, durch den ja die

scheint der gemäßigten Richtung des Poseidonios näher zu stehen. Immerhin zeigt sich auch bei ihm der Stoiker, wenn die Rücksicht auf die Tiere als Motiv der Fleiscenthaltung völlig ausscheidet.

¹ Vgl. Zeller, *Philos. der Griechen* III 1⁴, 199f. nach Galen *De placitis Hippocr. et Platonis* II 8 Bd. V 282f. K. Auch Kleantes, Chrysipp und Diogenes lehrten nach dieser Stelle ebenso.

² Arnim *Stoic. vet. fragm.* I 39, 4 fr. 141 (vgl. S. 38 fr. 139) und II 217, 29f. fr. 778: *Ἀναθυμίασις αἰσθητικὴ ἐκ τῶν τοῦ σώματος ὑγρῶν ἀναδιδομένη.*

³ Sextus Empir. *Adv. math.* IX 73. Vgl. W. Nestle, *Nachsokr.* II 127, Poseidonios fr. 61 (= Sextus Empir. IX 71—74) sowie I 67. Vgl. ferner die Anmerkung in Henses Musonius-Ausgabe S. 96: Cicero *De nat. deor.* II 16, 43 und Porphy. *De antro nymph.* 11 S. 64, 3 ff. N.² Die letztere Stelle lautet: „Die Stoiker glaubten, daß sich die Sonne von der Ausdünstung des Meeres, der Mond von den Wassern der Quellen und Flüsse, die Sterne von der Ausdünstung der Erde ernährten.“

⁴ *Τὴς ὁ φιλοσόφῳ προσήκων πόρος.*

vegetabilische Nahrung vor allem erzeugt wird, als den dem Philosophen angemessensten (S. 63, 5f. Hense). „Denn die Erde vergilt aufs schönste und gerechteste denen, die sie bebauen, indem sie ein Vielfältiges von dem, was sie empfängt, gibt und dem, der arbeiten will, Überfluß an allem zum Leben Notwendigen gewährt“ (S. 57, 13 ff.). „Denn wie sollte es nicht schön sein, zu pflanzen, zu pflügen, Weinreben zu bauen? Sind nicht das Säen, Ernten, Dreschen lauter edle und tüchtigen Männern anstehende Beschäftigungen?“ (S. 58, 6 ff.). „Besonders aber gefällt mir dieses von allen Beschäftigungen beim Landbau, daß er der Seele mehr Muße gewährt, etwas zu überlegen und zu erforschen, was sich auf Bildung bezieht“ (S. 58, 12 ff.). „Wie sollte es nicht naturgemäßer (*κατὰ φύσιν μᾶλλον*) sein, von der Erde, die unsere Amme und Mutter ist, als von irgend etwas sonst sich zu ernähren?“ (S. 59, 4—6). So sehen wir, wie hier neben dem Preise des Landbaues, den übrigens schon Sokrates hoch schätzte, und den Musonius mit einer Art Romantik dem verderbten Stadtleben gegenüberstellt, der Gedanke von der Mutter Erde, wie er uns bereits bei Theophrast (Porphyr. *De abst.* II 32)¹ begegnet, vereinigt ist.

Fragen wir nach der Herkunft dieses Vegetarismus, so ergibt sich, daß bei Musonius verschiedene Einflüsse sich kreuzen. Neben stoischen und kynischen Gedanken verschmäh't er es nicht, wie wir sahen, aus anderen Philosophen zu entnehmen, was in seine Gedankengänge paßt. In der eigentlichen Frage der Fleischenthaltung jedoch wird er sicher von den pythagoreisierenden Sextiern, über die unten in Kapitel 28 noch näher gesprochen werden soll, beeinflusst sein. Musonius' Wirkung auf seine und die folgende Zeit war nicht gering. Besonders bei den Christen scheint er vor allem wegen seines makellosen Lebenswandels großes Ansehen genossen zu haben. Justinus Martyr und Origenes sind des Lobes voll.² Aber auch literarisch hat Musonius Einfluß auf die spätere Zeit gehabt. Wir sahen bereits, wie ihn Plutarch in seinem ersten Traktat über den Fleischgenuß stillschweigend benutzte.³ Unter den Kirchenvätern ist

¹ Bei beiden Autoren finden sich die Ausdrücke *τροφός* und *μήτηρ*.

² Justin. *Apol.* II c. 8 Bd. I 300 Otto; Origenes *Contra Celsum* III 65 (nach Wendland *Quaest. Muson.*, 1886, 48).

³ Vgl. bes. oben S. 223 Anm. 3. Auch in Plutarchs zweiter Rede über den Fleischgenuß, im Gastmahl der Sieben Weisen und in den Gesundheits-

neben Justinus Martyr und Tertullian¹ vor allem Clemens Alexandrinus² dem stoischen Philosophen gefolgt. Die Übereinstimmung zwischen Clemens und den Reden des Musonius ist sehr groß. Jedoch sind bei Clemens nicht nur die Worte wirkungsvoller und passender gewählt, sondern auch die Anordnung der Gedanken ausführlicher und planvoll, während in den Diatriben mitunter das geistige Band fehlt.³ Wenn indessen Wendland S. 54 aus Clemens *Paid.* II 11, 1, S. 161, 19 ff. Stähl.⁴, wo nach seiner Ansicht der Text des Musonius vorliegt, folgert, daß Musonius mäßigen Fleischgenuß gestattet habe, und wenn er demzufolge im Schlusse von Plutarchs zweitem Traktat über den Fleischgenuß eine stillschweigende Polemik gegen diesen Standpunkt des Musonius vermutet, so können wir dieser Schlußfolgerung nicht zustimmen.⁵ Denn die Clemens-Stelle, auf die sich Wendland hierbei stützt, ist sicher als Zusatz des Kirchenvaters aufzufassen. Auch geht es nicht an, nach dieser einen Stelle die übrige Überlieferung über Musonius, die ausdrücklich besagt, daß er nur die Produkte vom lebenden Tier zu genießen erlaubt habe, zu korrigieren. Auch war Plutarch selber, wenn gleich sein Vegetarismus tiefer begründet ist, zu Kompromissen viel eher geneigt als der stoische Weise, dessen Größe vor allem darin lag, daß seine Lehre und seine Lebensweise übereinstimmten. Man kann nicht umhin, ihn einen wirklichen Vegetarier zu nennen.

vorschriften fanden wir ähnliche Gedanken wie bei Musonius. Vgl. oben S. 224 Anm. 1; S. 218 f. und S. 227 Anm. 1.

¹ Vgl. Wendland *Quaest. Muson.* 48—53.

² Wendland aaO. 24 ff.

³ Wendland aaO. 34 f.

⁴ Die ganze Stelle lautet: „Καλὸν μὲν οὖν μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πίνειν“ αὐτὸς τε ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου· θηρίων γὰρ μᾶλλον τοῦτο γε, καὶ ἡ ἀπ’ αὐτῶν ἀναθυμίασις θολωδεστέρα οὖσα ἐπισκοτεῖ τῇ ψυχῇ. εἰ δὲ τις καὶ τούτων μεταλαμβάνει, οὐχ ἁμαρτάνει, μόνον ἐγκρατὶς μετεχέτω κτλ. Die Entlehnung aus Musonius scheint nur von *θηρίων* bis *ἐπισκοτεῖ τῇ ψυχῇ* zu reichen. Von *εἰ δὲ τις* an jedoch spricht Clemens selbst, wie der predigende Ton deutlich verrät.

⁵ Wendlands Ansicht hingegen (S. 60), Plutarch sei in den Gesundheitsvorschriften c. 18 — wir wiesen oben S. 227 Anm. 1 auf diese Übereinstimmung hin — und c. 19, in dem von Milch- und Weingenuß die Rede ist, dem Musonius gefolgt, hielten wir sehr wohl für annehmbar.

Kap. 24

Dion von Prusa, Epiktet und Marc Aurel

Die beiden bedeutendsten Schüler des Musonius waren Dion von Prusa und Epiktet. Beide haben die vegetarische Überzeugung ihres Lehrers nicht übernommen.¹ Überhaupt scheint Epiktet keine genauen Vorschriften über Diät, Kleidung u. dgl. gegeben, sondern sich mit Aufstellung allgemeiner Prinzipien und Fixierung der Extreme begnügt zu haben. Mit Recht bemerkt A. Bonhöffer²: „Daß er kein Vegetarianer war, wie Musonius, schließe ich daraus, daß er die Teilnahme an Gastmählern nicht unbedingt verbietet und jedenfalls nie den Fleischgenuß, also die Diätverletzung, als Grund dagegen geltend macht. Als indirektes Argument läßt sich weiter anführen, daß er, wo er von dem Anfänger Enthaltung fordert, neben Wein und Weib nicht etwa die Fleischkost, sondern den Kuchen, also Leckerbissen, namhaft macht (III 12, 11); hätte er auf die Vermeidung der Fleischnahrung so viel Wert gelegt wie Musonius, so wäre es doch viel näher gelegen, statt des Kuchens das Fleisch zu erwähnen, und Ench. 33, wo die Hauptpflichten des Anfängers kurz zusammengefaßt sind, hätte ein so einschneidendes Verbot unbedingt auch genannt werden müssen.“ Verstärken möchte ich Bonhöffers Gründe durch den Hinweis auf Epiktet *Diss.* I 6, 18, wo es heißt: „Wie? bereitet nicht Gott ein jedes der unvernünftigen Tiere zu bestimmten Zwecken, das eine, um verzehrt zu werden (*ὥστε ἐσθίσασθαι*), das andere, um zum Ackerbau zu dienen, wieder ein anderes, um Käse zu geben, das eine zu diesem, das andere zu jenem ähnlichen Nutzen?“ ... Hier sehen wir deutlich, wie Epiktet auf dem Standpunkt des Chrysippos steht, daß die Tiere nur um des Menschen willen geschaffen sind. Daß Epiktet die Mäßigkeit empfiehlt, versteht sich für ihn als Stoiker von selbst. Er verwirft das Übermaß im Essen und Trinken (III 7, 3; Ench. 33, 7) und hält die einfache Diät der Arbeiter und Bauern dem Philosophen als Muster vor. Aber in der Losung: Ertrage und entsage (*Ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, vgl. Gellius

¹ Vgl. P. Geigenmüller, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* LI (1923) 229: „Die orphisch-pythagoreische Mystik ist Dio fremd. Pythagoras wird nur ganz gelegentlich genannt. Von Seelenwanderung, Zahlensymbolik, rätselvoller pythagoreischer Spruchweisheit lesen wir nichts.“

² Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart. 1894, 70f. Auch der vorhergehende Satz ist diesem Buche entnommen.

Noct. Att. XVII 19, 6), in der seine Ethik zusammengefaßt wird, ist die ἀποχή ἐμψύχων nicht enthalten.

Auch bei Marc Aurel, dem Stoiker auf dem Kaiserthron, kann von Vegetarismus nicht die Rede sein. In seinen Selbstbetrachtungen heißt es (X 10): „Eine kleine Spinne ist stolz darauf, wenn sie eine Fliege erjagt hat, mancher Mensch, wenn er ein Häschen, ein anderer, wenn er in seinem Netz eine Sardelle, ein anderer, wenn er Schweinchen oder Bären, und noch ein anderer, wenn er Sarmaten¹ fängt. Sind denn aber diese, wenn man dabei die Triebfedern untersucht, nicht insgesamt Räuber?“ Aus einer Äußerung wie dieser läßt sich nicht im geringsten auf eine vegetarische Überzeugung schließen. Auch ein Wort wie folgendes (X 28): „Ein Mensch, der über irgend etwas Trauer oder Unwillen empfindet, verfährt etwa wie ein Schweinchen, das an der Schlachtbank ausschlägt und ein Geschrei erhebt“, wäre von einem Vegetarier kaum oder wenigstens nicht ohne Widerspruch gegen die Tiertötung geprägt worden. Sicher geht die antivegetarische Haltung des Kaisers aus einem Wort wie diesem hervor (VI 13): „Gleichwie man bei Fleischgerichten (ὄψα) und anderen Eßwaren derart denken soll: das ist also der Leichnam eines Fisches, das der Leichnam eines Vogels oder eines Schweines“ — es folgen noch eine Menge weiterer Vergleiche — „ebenso muß man's im ganzen Leben machen, und wo einem Dinge in noch so beifallswürdiger Gestalt vorgespiegelt werden, sie entlarven, ihren geringen Wert sich anschaulich machen und die schimmernde Einkleidung², mit der sie sich brüsten, ihnen benehmen.“ Hier wird der Rat erteilt, die Dinge in ihrer Wirklichkeit und ohne Illusion zu erkennen, und die als Beispiel angeführte Gewohnheit des Fleischgenusses stillschweigend als berechtigt anerkannt. Die gleiche Anschauung findet sich IV 21, wo der Kaiser von der Verwandlung der in der Erde begrabenen Leichen redet: „Hierbei muß man außer der Menge der also beerdigten Menschenleiber auch noch die Menge der Tiere hinzurechnen, die täglich von uns und den anderen Lebewesen verzehrt werden. Denn welch eine große Anzahl von diesen wird doch verbraucht und so gleichsam in den Leibern derer begraben, die sich davon nähren!“³ (οὐτως

¹ Mit diesen führten die Römer zur Zeit des Marc Aurel Krieg.

² τὴν + ἰστορίαν (τεθρομένην coni. Reiske), ἐφ' ἣ σεμνύνεται, περιαιρεῖται.

³ Über das hier zugrunde liegende Bild vgl. oben S. 51 Anm. 1.

πως θάπτεται ἐν τοῖς τῶν τρεφομένων σώμασι). Wenngleich Marc Aurel einfach und mäßig zu leben (τὸ λιτὸν κατὰ τὴν διαίταν) bestrebt war, weit entfernt von dem gewöhnlichen Luxus der Großen (I 3), und wenngleich, wie Gibbon¹ sagt, sein Leben den edelsten Kommentar zu den Vorschriften Zenons bildete, so war doch auch ihm vegetarisches Tun und Denken fremd.²

VI. Abschnitt

Der individuelle Vegetarismus des Epikur und die antivegetarische Richtung seiner Nachfolger und späterer Epikureer

Kapitel 25

Epikur und seine Schule

Wir kommen nunmehr zu dem großen Gegner der Stoa, Epikur, und seinen Anhängern. Da zeigt sich die merkwürdige Erscheinung, daß dieser Philosoph, bei dem von Askese keine Rede sein kann, praktisch dem Vegetarismus viel näher steht als die Stoiker. Eine gewisse Wesensverwandtschaft zwischen Epikur und Pythagoras geht auch daraus hervor, daß die späteren Pythagoreer unbedenklich manches von den Lebensgrundsätzen des Epikur übernahmen, ja in einem Falle sogar einen epikureischen Grundsatz (Lebe im Verborgenen = *λάθῃ βιώσας*) dem Pythagoras zuschrieben.³ Wir wollen uns nun das Verhältnis des Epikur zu vegetarischen Grundsätzen quellenmäßig klarmachen. Daß wir in diesem Zusammenhange stellenweise auch Ausführungen über die Mäßigkeit begegnen werden, liegt in der Natur der Sache. Im wesentlichen halten wir uns an die Darstellung bei Diogenes Laertios, Seneca und Porphyrios. Betrachten wir zunächst einige Züge aus dem Bilde des Epikur bei Diog. L. X, die von gehässiger Gegnerschaft gezeichnet sind.⁴ Dort heißt es § 6

¹ Edw. Gibbon, *Gesch. d. röm. Weltreiches*, deutsch von J. Sporschil, 3. Aufl., I (1854) 121.

² Wenn wir die Charakteristik des Marc Aurel durch Julian Apostata in dessen Schrift *Convivium vel Caesares* als historisch ansehen dürfen, so glaubte Marc Aurel, die Götter nicht in bezug auf ihre aus den Ausdünstungen (*ἀναθυμιάσεις*) bestehende Nahrung (wie Musonius, vgl. oben S. 265), sondern in bezug auf ihre Gesinnung nachahmen zu sollen (p. 333 D).

³ Näheres hierüber bei H. Usener *Epicurea*, 1887, praef. p. LXIII.

⁴ Neben O. Apelt's Übertragung des Diogenes Laertius, 2. Bd., Leipz. 1921

(= Usener *Epic.* fr. 67): „In seiner Schrift über das Endziel“, so warf man dem Epikur seitens seiner Gegner vor, „sollen die Worte gestanden haben: ‚Ich wüßte nicht, was ich mir überhaupt noch als Gut vorstellen kann, wenn ich mir die Lust am Essen und Trinken, die Freuden der Liebe, die Genüsse der Musik und der bildenden Künste wegdenke‘“. Ähnlich heißt es bei Athenaios VII 280 A (= Usener *Epic.* fr. 409): Epikur sagte: „Anfang und Wurzel jedes Gutes ist die Magenlust, und sowohl Weisheit als Überfluß bezieht sich auf sie.“ Ferner lesen wir bei Diog. L. an der angeführten Stelle (§ 6) weiter: Timokrates, Metrodors Bruder, aber sein Schüler, erzählt in seinen „Ergötlichkeiten“ nach seinem Austritt aus der Schule, daß Epikur, des zu viel Genossenens dadurch sich entledigend, des Tages zweimal sich erbreche. Weiterhin wirft er ihm vor (§ 7): sein Körper habe sich in erbarmungswürdiger Verfassung befunden, so daß er viele Jahre nicht von seinem Tragsessel aufzustehen vermocht habe. Für den Tisch habe er täglich eine Mine verbraucht¹, wie er das selbst im Briefe an die Leontion und in dem an die Philosophen in Mytilene schreibt.

Doch wie hat nun diesen und ähnlichen Verleumdungen gegenüber, deren Urheber, wie Diog. L. (§ 8) mit Recht sagt, nicht bei Sinnen sind, das wahre Bild des Epikur ausgesehen, wie es durch das einwandfreie Zeugnis seiner Vaterstadt, seiner zahllosen Freunde und seiner Schüler verbürgt wird? Danach lebte er mit seinen Freunden im Garten, wie Apollodor *ὁ κηποτύραννος* (2. Hälfte des 2. Jhdt. v. Chr.) berichtet², „bei einfachster und bescheidenster Lebenshaltung (§ 10 f.) Denn sie begnügten sich, wie er sagt, mit einem kleinen Becher Weines, im ganzen aber war Wasser ihr Getränk. . . . Er selbst (Epikur) aber sagt in seinen Briefen, er sei mit Wasser und einfachem Brote zufrieden (= Usener *Epic.* fr. 181). ‚Schicke mir‘, sagt er u. a., ‚Topf-Käse³, damit ich, wenn ich Lust

(Philos. Bibl. Bd. 54) benützen wir im folgenden auch A. Kochalsky's Übersetzung von Diog. Laert. X, Leipz. 1914.

¹ Es ist eine einleuchtende Vermutung von H. Mutschmann (Hermes L (1915) 353 f.), daß Timokrates hier die Summe von „einer Mine“ gefälscht hat an Stelle von „nicht einem ganzen Obolos“ (non toto asse), wie es bei Seneca *Epist.* 18, 9 überliefert ist. Siehe die Stelle unten S. 275.

² Vgl. v. Arnim bei Pauly-Wiss. I Sp. 2894 Nr. 65. Daß hier Apollodoros, nicht Diokles die Quelle des Diog. Laert. ist, hat Martini bei Pauly-Wiss. V Sp. 799 f. überzeugend dargetan.

³ τυρόν τυφιδίον eigentlich „Töpfchenkäse“, was freilich keinen be-
Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten XXIV. 18

dazu habe, einmal recht schwelgen kann' (= Usener *Epic.* fr. 182). So stand es in Wahrheit um ihn, der die Lust für das Endziel erklärte" (§ 11). Die Hauptstelle befindet sich in einem Briefe des Epikur an Menoikeus bei Diog. L. § 130 ff. (= Usener *Epic.* p. 63 f.)¹ und lautet folgendermaßen (§ 130): „Auch die Genügsamkeit (*αὐτάρκεια*) halten wir für ein großes Gut, nicht so, daß wir nun ein für allemal uns an wenigem genügen lassen, sondern deshalb, damit wir, wenn wir nicht viel haben, uns mit wenigem zufrieden geben, in der richtigen Überzeugung, daß die den größten Genuß von prächtiger Lebensführung haben, denen sie am wenigsten Bedürfnis ist, und daß alles Naturgemäße (*φυσικόν*) auch leicht zu beschaffen (*εὐπόριστον*), das Eitele aber schwer zu beschaffen (*δυσπόριστον*) ist. Denn ist der im Entbehren liegende Schmerz völlig beseitigt, so bereiten einfache Speisen (*λίνοι χυλοί*) denselben Genuß wie ein kostbares Mahl (§ 131), und Gerstenbrot (*μᾶζα*) und Wasser bieten den höchsten Genuß, wenn man sie hungrig und durstig zu sich nimmt. Die Gewöhnung an einfache und nicht kostspielige Speisen (*ἀπλαῖ καὶ οὐ πολυτελεῖς διαίται*) gibt auch Fülle der Gesundheit, macht den Menschen den dringenden Anforderungen des Lebens gegenüber unzaghaf und verschafft uns, wenn wir in großen zeitlichen Abständen uns an kostbare Sachen heranmachen, einen größeren Genuß von ihnen und macht uns furchtlos gegenüber dem blinden Geschick. Wenn wir nun sagen, daß die Lust das Lebensziel sei, so meinen wir nicht die Lüste der Schlemmer (*αἱ τῶν ἀσώτων ἡδοναί*) und die Lüste, die im Auskosten bis zur Neige liegen, wie manche aus Unkenntnis und nicht in Übereinstimmung mit uns oder auch aus Böswilligkeit meinen, sondern einerseits die Schmerzlosigkeit des Lebens, andererseits den Frieden der Seele. (§ 132) Denn nicht Gelage und schwärmende Umzüge und erotischer Genuß von Knaben und Frauen und nicht der Genuß von Fischen und anderen Herrlichkeiten, die eine prunkvolle Tafel (*πολυτελὴς τράπεζα*) bietet, machen das lustvolle Leben aus, sondern nüchterne Verständigkeit" (*νῆφρων λογισμός*).

Vervollständigt wird das Bild der Lebensweise Epikurs durch

friedigenden Sinn gibt. Auch die Konjekturen *τροσὺ Κυνθρίου*, die durch Athenaios XII 516 E u. a. gestützt wird, scheint schwierig, weil kythnischer Käse wohl ein Leckerbissen war, was für die Epikurstelle schlecht paßt.

¹ Vgl. *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae* ed. P. von der Mühl, Lps. 1922, 48 f.

das, was uns Seneca, der selbst ein aufrichtiger Verehrer des athenischen Weisen war, überliefert hat. „Eine nach dem Gebot der Natur geordnete Armut stellt einen großen Reichtum dar“, so heißt es in Brief 4, 10 (= Usener fr. 477). Und als die Grenzen jenes Naturgebotes bezeichnet Seneca gleich im Anschluß hieran wohl auch noch in epikureischem Sinne den Schutz vor Hunger, Durst und Frost. Weiter lesen wir in Brief 21, 10 (Usener fr. 181): „Trittst du in seinen (d. i. Epikurs) Garten ein und liest die Inschrift am Eingang: ‚Fremdling, hier ist gut weilen, hier ist die Lust das höchste Gut‘, so wird der gastfreie und freundliche Hüter dieses Hauswesens dir ganz zu Diensten stehen, wird dich mit Gerstengraupen (*polenta*) bewirten, wird dir auch reichlich Wasser reichen und sagen: ‚Bist du auch zufrieden mit deiner Aufnahme? Dieser Garten ist da, den Hunger nicht zu reizen, sondern zu stillen, und er steigert nicht den Durst durch das Trinken, sondern stillt ihn durch das natürliche und kostenlose Mittel. Bei solcher Lust bin ich alt geworden‘.“¹ Über die äußerst billige Beköstigung Epikurs erfahren wir ferner etwas in Brief 18, 9 (= Usener fr. 158): „Epikur, dieser Lehrer der Lust, hatte bestimmte Tage, an denen er seinen Hunger kärglich stillte. Er wollte dadurch erkunden, ob ihm zur vollen und höchsten Lust noch etwas fehle, oder wie viel noch fehle, und ob dies letztere wert sei, daß man es mit großer Mühe ausgleiche. Dies sagt er wenigstens selbst in jenem Brief, den er im Archontat des Charinus an Polyaenus schrieb. Da rühmt er sich, mit einem noch nicht vollen As (d. i. Münze) seinen Hunger zu stillen, während Metrodor, der es noch nicht so weit gebracht, ein ganzes As braucht.“ Daß diese frugale Ernährung der Lust des Weisen keinen Eintrag tat, hören wir in Brief 25, 4²: „Kehren wir zum Gesetz der Natur zurück, dann sind wir reich genug. Was wir brauchen, erhalten wir entweder umsonst oder um ein Geringes: die Natur verlangt nichts weiter als Brot und Wasser. Niemand ist so arm, sich dies nicht zu verschaffen, und wenn er damit zufrieden ist, kann er mit Jupiter selbst in Wettbewerb treten um das Glück, wie Epikur sagt.“³ Daß jedoch Epikur

¹ Zwei kürzere Parallelstellen des Stobaios und Diog. L. — letztere führten wir bereits oben S. 273 an — bietet Usener fr. 181.

² = Usener fr. 602, wo auch zahlreiche Parallelstellen stehen.

³ Vgl. hierzu den griechischen Wortlaut bei Aelianus *Var. hist.* IV 13 (= Usener fr. 602): ὁ αὐτὸς ἐλεγεν εἰσόδῳ εἶχεν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ ἐσθαιμονίας

auf Geselligkeit beim Mahle nicht verzichten wollte, beweist folgendes Diktum von ihm (Seneca, Brief 19, 10 = Usener fr. 542): „Man hat eher darauf zu achten, mit wem man esse und trinke, als was man esse und trinke. Denn ohne Freund ist das Leben eine Abfütterung des Löwen und des Wolfes.“

Endlich hat auch der Neuplatoniker Porphyrios nicht verschmäht, im 1. Buche seines Werkes *De abstinentia* § 48 (S. 123, 6 ff.)—54 auf die weitgehende Übereinstimmung mit diesem von ihm sonst völlig verschiedenen Philosophen in bezug auf eine einfache Ernährung hinzuweisen. Die genannten Paragraphen hat bereits Usener, von geringen Auslassungen abgesehen¹, als epikureisches Gedankengut erkannt, und Krohn² spricht diesen Passus mit Recht als Eigentum Epikurs oder wenigstens als allgemein epikureisch an. Selbst auf die Gefahr, uns in einzelnen Punkten zu wiederholen, wollen wir diese wichtige Stelle des Porphyrios teils in Paraphrase, teils in wörtlicher Übersetzung wiedergeben.³

διαγωνιζεσθαι μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ. Dieses Epikur-Wort scheint Eindruck gemacht zu haben. Noch der Stoiker Attalos (zur Zeit des Tiberius, vgl. oben S. 259, 1) hat es offenkundig im Sinn, wenn er in einer Rede ausruft: „*Habemus aquam, habemus polentam, Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus*“ (Seneca *Epist.* 110, 18).

¹ Auszuscheiden sind nach Usener S. 436 im Porphyrios-Text der Nauckschen Ausgabe (1886) S. 124, Zeile 3—7 (καὶ — παρασκευῆς), 13—17 (διὸ — παρασκευῆν); S. 126, Z. 9—15 (εἰ δὲ μὴ — κρεοφαγίαν); Z. 18; S. 127, 10 (εἰ δ' οἱ πολλοὶ — λαμαργήσοντας) 14 außer πολὺ, Z. 15 nur ὥς — 23 (κάτεισιν); S. 128, Z. 11 (καὶ) — 15 (θάνατος).

² K. Krohn, Der Epikureer Hermarchos, Berl. Diss. 1921, 9. Anders Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 16 f., der die vorliegende Auseinandersetzung für hermarchisch hält. Ihm folgt Nestle, Nachsokratiker I 228 f.

³ Die beste und genaueste vollständige Übersetzung von Porphyr. *De abst.* I 48—54, die auch hier weitgehend verwertet wurde, bietet F. Thedinga im Rhein. Mus., N. F. 76 (1927) 72—78. Übrigens gemahnen in dem epikureischen Stück vereinzelte Ausdrücke an die Hand des Neuplatonikers: S. 125, 10 f. τὸν ἀποθνήσκειν μελετῶντα, vgl. Platon *Phaedon* 67 E οἱ ὁρθῶς φιλοσοφούντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι. S. 127, 12 τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐκ τῆς θεωρίας, vgl. Platon *Resp.* 486 A, 517 D über die θεωρία. S. 128, 2 f. οἱ περὶ πάντην (d. i. τὴν δαυλίην καὶ παχείαν τροφήν) ἐπτοημένοι, vgl. Platon *Phaed.* 68 C τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι. S. 129, 9 ὁμοιώσεως τοῦ θεοῦ, vgl. Platon *Theaet.* ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν, *Resp.* 613 A ὁμοιοῦσθαι θεῶ. Freilich ist hierbei zu beachten, wie ich einem freundlichen Hinweis von Herrn Professor Mewaldt verdanke, daß es auch in der Tendenz der epikureischen Lebensphilosophie liegt, ein den Göttern ähnliches Dasein hier auf Erden zu gewährleisten. So sagt Epikur *Ad Menoc.* § 135: Ταῦτα οὖν μελέτα . . . ζῆσθαι δὲ ὥς θεός ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῷον ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

§ 48 Ende heißt es: „Die meisten Epikureer, von ihrem Oberhaupt selbst angefangen, begnügen sich offenkundig mit Gerstenbrot (*μᾶζα*) und Baumfrüchten (*ἀκρόδρα*), und sie haben ihre Schriften gefüllt mit Darlegungen von der Genügsamkeit der Natur (*τὸ ὀλιγοδεὲς τῆς φύσεως*) und mit Hinweisen darauf, daß deren Notwendigkeit mit dem Einfachen (*λιτά*) und leicht zu Beschaffenden (*εὐπόριστα*) hinlänglich gestillt werde.“¹ An der Spitze des nun folgenden Exzerptes steht ein berühmter Kernspruch des Meisters²: „Der Reichtum der Natur ist begrenzt und leicht zu beschaffen (*εὐπόριστος*), der Reichtum der leeren Einbildungen hingegen ist unbegrenzt und schwer zu beschaffen“ (*δυσπόριστος*). Denn des Leibes Notdurft werde zur Genüge befriedigt durch die leicht zu beschaffenden Mittel, die die einfache Natur des Feuchten und Trockenen hätten. Was jedoch zum Luxus (*πολυτέλεια*) gehöre, entspringe den nicht notwendigen Begierden, d. h. entweder einem (negativen) Entbehren oder einem (positiven) Lustgefühl, oder überhaupt leeren Einbildungen. „Denn solche Regungen zu befriedigen, ist das erste beste imstande, dessen die Natur notwendig bedarf. Dies aber ist wegen seiner Einfachheit (*λιτότης*) und Geringfügigkeit (*ὀλιγότης*) leicht zu beschaffen.“ § 50. Philosophie sei nicht eine Beigabe (*προσθήκη*), sondern mit philosophisch gerüsteter Seele müsse man die Dinge des Tages angreifen. Denn zur theoretischen und praktischen Lösung der Frage, was die Natur notwendig bedürfe, sei Philosophie unentbehrlich. Dann komme man aber zu dem Ergebnis, daß es viel besser ist, bei Gebrauchsgegenständen und Nahrungsmitteln sich an das Geringste (*ἐλάχιστον*), Einfache (*λιτόν*) und Leichte (*κοῦρον*) zu halten. Denn das Geringste mache auch die geringsten Beschwerden. § 51. Der Aufwand aber sei durch die Beschwerung des Körpers, durch die Mühe, die er verursache, und durch die Hinderung der Energie des Denkens oder aus anderen Gründen unnütz und biete keine Entschädigungen für die mit ihm verbundenen Belästigungen. Ein Philosoph bedürfe aber der Hoffnung, daß ihm im Leben nichts mangeln werde. Diese Hoffnung erfülle nicht das Luxuriöse (*τὰ πολυτελῆ*), wohl aber das leicht zu Beschaffende (*τὰ εὐπόριστα*) . . . Die Genügsamkeit mit dem leicht zu Beschaffenden

¹ Auch der von Porphyrios abhängige Hieronymus *Adv. Iov.* II 11 (= Usener fr. 466 S. 299f.) sagt: „*Epicurus, voluptatis assertor, omnes libros suos replevit oleribus et pomis.*“

² Nr. 15 bei Diog. L. § 144.

und Einfachsten aber werde besonders durch die Erwägung bewirkt, daß zu nennenswerter Behebung seelischer Verwirrung alle Schätze der Welt nichts nützen, daß hingegen die Forderungen des Leibes auch durch die ganz mäßigen Mittel, die sich gerade darbieten und in jeder Hinsicht leicht zu beschaffen sind, gestillt werden und auch deren Fehlen noch nicht die Seelenruhe dem raubt, der zum Sterben gerüstet ist. Ferner sei das Unlustgefühl, das durch Mangel entstehe, viel gelinder als dasjenige, das durch Übersättigung entstehe. Und die Mannigfaltigkeit der Speisen (*ἡ ποικιλία τῶν τροφῶν*) löse nicht nur nicht seelische Verwirrung, sondern erhöhe nicht einmal die sinnliche Lust; denn auch diese finde mit der Beseitigung der Unlust ihr Ende. Die nunmehr (§ 51 Ende) beginnenden eigentlich vegetarischen Gedankengänge geben wir in wörtlicher Übersetzung wieder: „Der Fleischgenuß (*σαρκοφαγία*) behebt kein natürliches Bedürfnis und bietet nichts, was nicht mit Unlust endet. Er macht die Annehmlichkeit gewaltsam und verkehrt sie schnell in ihr Gegenteil. Denn er trägt nicht zur Erhaltung des Lebens, sondern nur zur Mannigfaltigkeit der Lüste bei, ähnlich wie Geschlechtsgenuß und das Trinken fremder Weine, ohne die die Natur wohl bestehen kann. Was sie aber zu ihrem Bestehen nicht entbehren kann, das ist nur ganz geringfügig und kann leicht mit Gerechtigkeit, Freiheit, Ruhe und ohne jede Schwierigkeit beschafft werden. § 52. Ferner dient die Fleischkost (*τὰ κρέα*) auch nicht der Gesundheit, sondern ist ihr eher hinderlich. Denn wodurch man Gesundheit erlangt, dadurch bewahrt man sie auch. Man erlangt sie aber durch die einfachste und fleischlose Diät (*λιποτάτη καὶ ἄσαρκος διαίτα*), so daß man sie auch durch diese bewahren wird.“ — — — Die Verfechter des Fleischessens sind dieselben wie „die, die da glauben, daß auch die sinnlichen Genüsse der Erhaltung der Gesundheit dienen und auch der Liebesgenuß, der doch nicht nur niemandem etwas nützt, sondern bei dem man froh sein muß, wenn er nicht schadet.“¹ Die folgenden Gedanken (§ 53 f.) bewegen sich wieder in der gleichen Richtung wie die zu Anfang mitgeteilten. Da sie nichts Vegetarisches enthalten, können wir sie hier kürzer darstellen. § 53 (S. 127, 10 ff.). Die Gesundheit soll man sich erhalten, aber nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern mit Rücksicht auf die Güter, die aus der wissenschaftlichen Be-

¹ Vgl. die Parallelstellen bei Usener fr. 62 S. 118.

trachtung sich ergeben. Gesundheit erhaltend wirkt besonders die unerschütterliche Seelenhaltung (*ἡ τῆς ψυχῆς ἀτάραχος κατὰστασις*), die auch auf das Wohlbefinden des Körpers von großem Einfluß ist (S. 127, 23 ff.). Hierzu trägt vor allem auch die Verminderung der Nahrung (*ἡ τῆς τροφῆς ἐλάττωσις*) bei. Überhaupt müssen wir uns, wie Epikur mit Recht sagte, vor der Speise hüten, die wir, wenn sie uns fehlt, vermissen und erstreben, die wir aber, wenn wir sie haben und sie zur Wirkung gekommen ist, unter das Unangenehme rechnen. Derart ist aber jede überflüssige und fette Nahrung (*δαψιλῆς καὶ παχεῖα* d. h. *τροφή*). Wer sich an diese Nahrung gefesselt hat, der gerät in Verschwendung, Krankheit, Übersättigung und Ruhelosigkeit. § 54. Deshalb muß man sich auch bei der einfachen Nahrung (*τὰ λιπά*) vor Übersättigung hüten und stets überlegen, welches körperliche oder seelische Unbehagen durch den Genuß beseitigt wird, um nicht einer eiteln Annehmlichkeit nachzujagen. „Denn man darf nirgends ins Ungemessene schweifen (*ἀοριστεῖν*), sondern muß sich an das in diesen Dingen liegende Maß und Ziel halten.“ . . . Aus diesen und ähnlichen Ursachen (nämlich der Befürchtung, die Enthaltung vom Fleischgenuß könnte etwas Schreckliches, ja sogar den Tod im Gefolge haben, [Zusatz des Porphyrios]) entsteht die unersättliche Gier nach Leben, Reichtum, Besitz und Ruhm und das Trachten nach Vermehrung dieser Güter sowie die maßlose Todesfurcht. Aber die durch Luxus (*πολυτέλεια*) entstehende Lust ist nicht im entferntesten mit der Lust zu vergleichen, die aus der Genügsamkeit (*αὐτάρκεια*) erwächst bei dem, der sie aus Erfahrung kennt. . . . Man muß aber auch den Körper der aus der Übersättigung entspringenden Lust nach Möglichkeit entwöhnen durch eine dem Hunger entsprechende Sättigung. Dann wird auch ihm (dem Körper) das (für ihn) mögliche Gute zuteil durch die Genügsamkeit und Verähnlichung mit Gott (*ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*). Auch er (der Leib) wird nicht nach der längeren Zeitdauer verlangen, als ob ihm diese ein größeres Gut bringen könnte, sondern mit dem Gegenwärtigen und Vergangenen zufrieden sein. So wird er andererseits in Wahrheit reich sein, wenn er den Reichtum nach der natürlichen Norm, nicht nach leeren Meinungen bemißt.

Nachdem wir die Originalstellen über Epikurs Lebensweise kennen gelernt haben, fragen wir abschließend nach seinem Verhältnis zum Vegetarismus. Aus Diog. L. wie aus Seneca

geht klar hervor, daß Epikur keineswegs ein für allemal, sondern nur für bestimmte Tage dem Fleischgenuß entsagte. Bei Porphyrios kommt dieser Gedanke nicht zum Ausdruck, da dieser in seinem Zusammenhang möglichst das Übereinstimmende mit Epikur und seinen Schülern hervorhebt. Prinzipiell erblickt er ja, wie wir noch sehen werden, in den Epikureern Gegner der Fleischenthaltung. Als Meister der Lust übte sich Epikur, wenn er es für notwendig hielt, freiwillig in der Entsagung, um im Notfall gewappnet zu sein und nichts von seiner Seelenruhe einzubüßen, um jedoch bei anderer Gelegenheit mit um so größerem Genuß sich einer reicheren Tafel zu erfreuen. Diesen Wahrheitskern werden auch die verleumderischen Beschuldigungen haben, die dem Epikur Tafelluxus zum Vorwurf machen, da sie nicht völlig aus der Luft gegriffen sein können. Zu gewissen Zeiten aber — daran kann kein Zweifel bestehen — ergab sich Epikur in voller Heiterkeit der Seele einer fleischlosen Diät. Und er begründet diese damit, daß sie dem Körper und seiner Gesundheit nur zuträglich sei, aber auch der Ruhe der Seele in keiner Weise Abbruch tue. Dabei mahnte er vor allem zur Mäßigkeit, die man auch bei einfacher Diät beobachten müsse. Äußerlich stimmt Epikurs aus hygienischem Grunde erfolgende Enthaltung von Fleischspeisen auf eine weite Strecke mit der Mönchsaskese überein, wie das Mönchtum selber mit Eifer betont hat.¹ Aber es ist unangebracht, hier von Askese zu reden, weil die prophylaktische Genußsucht hier nicht einmal auf das Ziel objektiver Kulturleistung des Individuums gerichtet ist, wie die individualistische Askese der Philosophie sonst.² So ist auch der Vegetarismus des Epikur nur ein zeitweiliger, bloß im Interesse des Menschen begründeter.³ Von irgendwelcher Rücksicht auf die Tiere findet sich keine Spur. Der 32. Kernspruch Epikurs (Diog. L. X 150) lautet: „Für alle Lebewesen, die keine Abmachungen (*συνθήκας*) darüber, nicht nur einander

¹ So urteilt mit Recht E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XIX (1916) 453 unter Hinweis auf sein Buch *Diatribae in Senecae fragmenta* I 411. In den Worten bei Ambrosius (Migne *Patrol. Lat.* XXXII Sp. 429, 7): „*Dulces post famem epulae fiunt*“, die aus Basilius übernommen seien, erblickt Bickel aaO. 458 eine epikureische Rechtfertigung der *νηστεία*. ² Bickel aaO. 453.

³ Wenn Epikur bei Diog. L. X 120 für seinen Weisen neben anderen Eigenschaften auch Liebe zum Landleben postuliert, so macht er doch nicht, wie später Musonius, mit der Rückkehr zum Beruf des Landmannes Ernst.

nicht zu schädigen, sondern auch voneinander nicht geschädigt zu werden, treffen können, gibt es kein Gerechtes und Ungerechtes.“ Hier berührt sich Epikur mit den Stoikern, die es gleichfalls ablehnten, die Gerechtigkeit auf die Tierwelt auszudehnen (vgl. oben S. 247f.).

Immerhin können wir die Frage aufwerfen: Wie kam Epikur zu dem vegetarischen Einschlag in seiner Lebensweise? Da bietet sich die Nachricht bei Diog. L. X 1 an, „daß er achtzehnjährig nach Athen gekommen sei, als Xenokrates in der Akademie und Aristoteles in Chalkis lehrte“. Weiter heißt es (§ 13): „Demetrios von Magnesia behauptet, Epikur habe auch den Xenokrates gehört.“ Es scheint sehr wohl möglich, daß der junge Epikur von diesem Philosophen die Anregung zu seiner gelegentlichen vegetarischen Lebensweise erhalten hat.

Kapitel 26

Hermarchos

Daß diese Anschauung mehr persönlicher Art und im System nicht tiefer begründet war, erkennen wir daraus, daß der Nachfolger des Epikur, Hermarchos, die Anschauung des Meisters nicht teilte, sondern mit epikureischen Gründen die Berechtigung des Fleischgenusses nachzuweisen suchte. Diese Darlegungen, die höchst wahrscheinlich den polemisch eingestellten 22 Büchern des Hermarch „Über Empedokles“ (Diog. L. X 25) entstammen, hat uns Porphyrios in seinem Werk über die Enthaltensamkeit in einem längeren Exzerpt (I 7—12) aufbewahrt. Den Inhalt dieser sehr weitschweifigen und teilweise unklaren Ausführungen des Epikureers hat Bernays in treffender Weise wiedergegeben.¹ Im Anschluß an diese Inhaltsangabe und den Originaltext seien hier die Hauptgedanken ausgeführt. Im ersten Teil (§§ 7—9) findet sich eine kulturgeschichtliche Betrachtung über den Ursprung der im zivilisierten Zustand der Menschen geltenden Sitten und Gesetze. Diese seien nicht von Gewalthabern ihren willenlosen Untertanen aufgezwungen worden, sondern alle Gesetze seien durch die Zustimmung der Gesellschaft entstanden und würden von dieser aus Einsicht in ihren Nutzen freiwillig oder aus Furcht vor Bestrafung ihrer Übertretung gezwungener-

¹ J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 8—10. Mit gewissen Auslassungen hat Nestle, Nachsokr. I 225—228 das Hermarch-Exzerpt des Porphyrios *De abst.* I 7—12 übersetzt.

maßen beobachtet. Diese allgemeinen staatstheoretischen Gedanken gelten auch im besonderen bei der Gesetzgebung über die Tötung lebender Wesen. So verboten die alten Gesetzgeber den Menschenmord mit Rücksicht auf die Gemeinsamkeit des menschlichen Lebens und die Verflochtenheit menschlicher Handlungen. Dazu kam als weiterer Grund die gegenseitige Verwandtschaft der Menschen (*φυσική τις οἰκείωσις*) auf Grund ihrer leiblichen und geistigen Ähnlichkeit. Der Hauptgrund der Bestrafung jedoch war die Nützlichkeit (*τὸ συμφέρον*) dieser Einrichtung für das Gesamtwohl. Um die Menschen vom Mord möglichst abzuschrecken, habe man auch den unvorsätzlichen Mord, der zum Teil auf Fahrlässigkeit zurückzuführen sei, unter Strafe gestellt und sogar für die gesetzlich erlaubten Tötungen eine Sühnung durch Reinigungsoffer (*καθαρμοί*) angeordnet.

Im zweiten Teil (§§ 10—12) ist nunmehr von der Stellung des Menschen zur Tierwelt die Rede. Die Tötung der Tiere war von den alten Gesetzgebern nicht verboten, da sie vom Nutzen gefordert wurde. § 10. „Denn es war nicht möglich, sich zu erhalten, wenn man nicht versuchte, sich gegen diese¹ zu wehren, solange man miteinander heranwuchs. Einige aber der damaligen klügsten Geister erinnerten sich daran, daß sie sich selbst² des Tötens gerade wegen der Nützlichkeit für das (allgemeine) Wohl enthielten, und so erinnerten sie die übrigen an das, was bei dem gegenseitigen Zusammenleben sich als Folge ergab, damit man des Verwandten (*τὸ συγγενές*) sich enthalte und die Gemeinschaft bewahre, die zum privaten Wohl eines jeden beiträgt. Der Umstand aber, daß die an einem Ort Zusammengedrängten sich voneinander fernhielten und keinen Schaden zufügten, war nicht nur zur Verbannung der andersstämmigen Tiere (*ἀλλόφυλα ζῷα*), sondern auch der zum Schaden auftretenden Menschen von Nutzen. Eine Zeitlang enthielten sie sich also aus diesem Grunde des Verwandten, soweit es in die gleiche Gemeinschaft der Naturbedürfnisse eintrat und bei beiden der erwähnten Punkte gewisse Vorteile gewährte. Als die Zeit aber vorrückte und die Erzeugung durcheinander zunahm, die andersstämmigen Tiere aber ausgestoßen waren³, da stellten einige eine Überlegung über den bei der gemeinsamen⁴ Nahrung

¹ Lies *ταῦτα* (d. i. *τὰ λοιπὰ ζῷα*).

² *αὐτοί τε* Reiske.

³ *καὶ τῆς παρασπάσεως* ist nach J. Mewaldt unverständlich, hängt auch über.

⁴ *μετ' ἀλλήλων* Reiske.

entstehenden Nutzen an, nicht bloß eine durch keine Gründe gestützte Erinnerung. § 11. Daher suchten sie die, die einander leichtsinnig vernichteten und die (gegenseitige) Hilfe schwächer machten, indem sie die Vergangenheit vergaßen, wirksamer abzuwehren. Bei diesem Versuche führten sie die noch heute bei den Städten und Völkern bestehenden Gesetzgebungen ein, wobei die Menge ihnen freiwillig folgte, da sie bereits mehr den Nutzen des gegenseitigen Zusammenschlusses wahrnahm. Denn in gleicher Weise diente es zur Sicherheit, wenn alles Schädliche schonungslos getötet und das zu seiner Vernichtung Nützliche erhalten wurde (daher wurde natürlich das eine der genannten Dinge verboten, das andere aber wurde nicht gehindert).¹ „Man darf aber nicht einwenden, daß einige der Tiere, deren Tötung das Gesetz zugelassen hat, der menschlichen Natur nicht verderblich seien und auch sonst in keiner Weise das Leben schädigen. Denn unter den vom Gesetz freigegebenen Tieren ist sozusagen kein einziges, das uns nicht schädlich würde, wenn man es sich im Übermaß vermehren ließe; aber in der jetzt eingehaltenen beschränkten Anzahl gewähren sie uns sogar Nutzen für das Leben. Denn auch das Schaf und Rind und alle diese Gattungen bringen uns in mäßiger Zahl Nutzen für den notwendigen Unterhalt; würde aber eine unbeschränkte Vermehrung eintreten und es eine den jetzigen Bestand weit übersteigende Menge geben, so würde das eine wieder seine Stärke entfalten, mit der es von Natur wohl ausgerüstet ist, das andere aber würde uns nur die aus der Erde wachsende Nahrung verzehren. Deshalb und aus diesem Grunde hielt man niemand ab, auch solche Tiere zu töten, damit nur die für das Bedürfnis nötige Menge übrig bleibe, deren man dann auch leicht Herr werden könnte. Denn wie man bei den Löwen und Wölfen und den, kurz gesagt, wilden Tieren, gleichermaßen kleinen wie großen, unmöglich eine Menge zulassen kann, die durch ihr Dasein den notwendigen Bestand unseres Lebens beschränken würde, so verhält es sich auch bei Rindern, Pferden und Schafen und den, kurz gesagt, zahmen Tieren: deshalb roten wir die einen gänzlich aus, von den anderen beseitigen wir wenigstens die Mehrzahl, um ein entsprechendes Verhältnis herbeizuführen.“

¹ Wir geben den folgenden Rest des Paragraphen in der Übersetzung von Nestle, Nachsokr. I 226 f. wieder.

§ 12. Auch die Gesetzgebung über den Genuß des Tierfleisches sei lediglich von der Erwägung des Nutzens bestimmt. Wir geben auch diese Gedanken in wörtlicher Übertragung wieder: „Bei nicht Eßbarem entscheidet der Nutzen oder der Schaden. Daher sind die, die behaupten, daß alles Schöne und Gerechte nur nach persönlicher Meinung in den Gesetzen sich auswirke, voll törichter Einfalt.¹ Denn so verhält sich die Sache nicht, sondern, wie es auch bei den übrigen nützlichen Dingen ist, z. B. bei dem, was sich auf die Gesundheit bezieht, und zahllosen anderen Gattungen: die einen täuschen sich auf diese, die anderen auf jene Weise² in vielen öffentlichen und ebenso privaten Angelegenheiten. Denn manche erblicken nicht die in gleicher Weise für alle passenden Gesetze, sondern die einen übersehen sie, weil sie sie zu den gleichgültigen Dingen (*ἀδιάφορα*) rechnen, die anderen haben über sie die entgegengesetzte Ansicht, und wieder andere glauben, daß das nicht allgemein Nützliche überall nützlich sei. Aus diesem Grunde halten sie sich an das nicht Passende, wenn sie auch bei einigem herausfinden, was ihnen selbst ersprießlich ist und allgemeinen Nutzen bringt. Dazu gehören auch die bei den meisten Völkern hinsichtlich des Genusses und der Tötung beseelter Wesen wegen der Eigentümlichkeit des Landes bestehenden eigentümlichen³ Bestimmungen, die für uns nicht verpflichtend sind, da wir nicht den gleichen Ort bewohnen.“⁴ „Könnte man wie mit Menschen, so auch mit den Tieren einen Vertrag (*συνθήκη*) schließen, daß gegenseitige Tötung nur nach vorangegangennem Urteilsspruch erfolgen solle, so hätte es einen Sinn, den Rechtsbegriff auf die Tiere auszudehnen, da dies dann unbeschadet der menschlichen Sicherheit geschehen könnte; sintemal aber die Tiere, weil keiner Vernunft teilhaftig, auch keiner Gesetzlichkeit fähig sind, so läßt sich auf solchem Wege gegen sie, die beseelten, das Interesse der Menschheit ebensowenig wahren wie gegen die unbeseelten elementaren Mächte, und nur, indem man sich die Erlaubnis nimmt, die Tiere zu töten, läßt sich bis zu einem gewissen Grade Schutz für die Menschen erreichen.“ Wohl mit

¹ Gemeint sind hier nach Bernays aaO. 8 die Stoiker.

² Lies <ἄλλοι> ἄλλα (Abresch).

³ Statt διατεταγμένα vermutet Mewaldt ἰδίᾳ τεταγμένα.

⁴ Das nunmehr Folgende geben wir nach der Übersetzung von Bernays aaO. 10 wieder.

Recht vermutet K. Krohn, *Der Epikureer Hermarchos*, Berl. Diss. 1921 S. 9, daß die von Porphyrios wiedergegebenen Gedanken des Hermarch, die in dem Satze gipfeln, daß der Nutzen die Welt regiert, den Bildern des Empedokles vom glücklichen Urzustand der Menschen, in dem man Tiere noch nicht schlachtete und opferte (vgl. Diels, *Vorsokr.* fr. 128, 130), und von den schrecklichen Folgen der späteren Opfersitte und des Fleischgenusses (Diels *aaO.* fr. 136—139) entgegengestellt waren. Aber der in der Wirklichkeit und im Diesseits wurzelnde Nützlichkeitsgrund — so sucht Krohn den Inhalt der hermarchischen Bücher über Empedokles weiter zu rekonstruieren — genügte dem Epikureer nicht; er versuchte das Hauptargument der Abstinenzvorschriften des Agrigentiners zu stürzen: die Lehre von der Seelenwanderung (Diels *aaO.* fr. 115, 127).

Wir wollen nunmehr der Frage nachgehen, an wen sich Hermarch in seinen Darlegungen angeschlossen hat. Gerade bei dem allgemeinen Gedanken von dem vertraglosen Zustand zwischen Menschen- und Tierwelt ist es klar, daß Hermarch hier seinem Meister gefolgt ist.¹ Ferner lassen sich Verbindungslinien von Hermarch zu Demokrit ziehen. Als solche kann man mit Krohn S. 8 die Verteidigung des Fleischessens und Tiertötens auffassen.² Wenn sich Hermarch hier offenkundig Argumente des Abderiten zu eigen macht, so ist daran zu erinnern, daß auch Epikur selbst in vielen Punkten Ansichten des Demokrit übernommen hat.³

¹ Vgl. hierzu den oben S. 280f. angeführten 32. Kernspruch Epikurs (Diog. L. X 150). Der von Krohn *aaO.* 6ff. versuchte Nachweis jedoch, daß die *Κύρια δόξαι* 31—40 (Diog. L. X 150ff.) — von den Nummern 31 und 33—35 ist es nach Krohn S. 7 unbestreitbar, daß sie epikureisches Gemeingut sind — von Hermarch stammen, da die Sentenzen 32 und 36—40 nur in dem Hermarch-Exzerpt des Porphyrios *De abst.* I 7—12 eine Parallele fänden, während Epikurs Ausführungen über das gleiche Wissensgebiet (Lucrez V 922—1158; Diodor I 8; Diogenes von Oinoanda fr. 10) anderer Art seien, scheint mir im Anschluß an J. Mewaldt, dessen Ansicht ich einer brieflichen Mitteilung verdanke, von vornherein bedenklich. Denn die genannten „Leitsätze“ sind aphoristisch formulierte Grundsätze der epikurischen Rechtsphilosophie, Hermarch (und ebenso Lukrez) dagegen bieten eine geschichtliche Darstellung der Kultur. Es handelt sich also um zwei ganz verschiedene Genera auch des Stils, die man nicht ohne weiteres voneinander ableiten darf.

² Vgl. Diels, *Vorsokr.*, Demokrit fr. 257—260 zu Hermarch bei Porphyry. *De abst.* I 10; siehe auch oben S. 208.

³ Für die Abhängigkeit des Epikur von Demokrit ist vor allem hinzuweisen auf P. von der Mühl, Epikurs *Κύρια δόξαι* und Demokrit, Festgabe A. Kaegi dargebracht, Frauenfeld 1929, 172—178.

Weiter erinnert an den Sophisten Protagoras die Erörterung des unvorsätzlichen Mordes¹ und die Lehre, daß Sitten und Bräuche in den Kollektivgemeinschaften der einzelnen Völker nur eine beschränkte Geltung haben.² Endlich fehlt es im einzelnen auch nicht an Beziehungen zwischen Hermarch und den Stoikern, insbesondere Chrysipp. Wenn Hermarch die Berechtigung zum Töten der zahmen Tiere aus dem Schaden zu beweisen sucht, den sie, schrankenloser Vermehrung überlassen, anrichten würden, so erinnert dies lebhaft an ein Diktum des Chrysipp (vgl. oben S. 252), der mit gleichen Gründen die Abschachtung der Haushähne als empfehlenswert hinstellt. Ebenso war uns die von Epikur und Hermarch gezogene Schlußfolgerung, nach der man mit den Tieren keine Verträge abschließen könne, dem Gedanken nach bereits bei den Stoikern (Porphyr. *De abst.* I 4) begegnet. Diese Übereinstimmung erklärt sich eben durch die gemeinsame Kampfstellung, die in dieser Frage gegenüber den Pythagoreern bestand. Zusammenfassend können wir sagen, daß mit Hermarch die in der Theorie dem Vegetarismus feindliche Einstellung der Epikureer zum Siege gelangte. Daran konnte der beschränkte, rein praktische Vegetarismus des Schulgründers und derjenigen seiner Anhänger, die ihm in diesem Punkte folgten, nichts ändern.

Exkurs über die Tierpsychologie des Polystratos und des Philodemos von Gadara

Daß die offizielle Schulleitung bei der Meinung des Hermarch verharrte, läßt sich aus den tierpsychologischen Anschauungen zweier späterer Epikureer, des Polystratos und Philodemos, noch mit Bestimmtheit erschließen. Polystratos zunächst, Hermarchs Nachfolger, schrieb eine Schrift „Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung“ (*Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως*), in der er gegen einen religiös sehr frei denkenden Gegner (vermutlich einen Kyniker) polemisiert. Vielleicht ist Plutarchs Satire „Über den Gebrauch der Vernunft bei den Tieren“ eine Antwort auf die Schrift des Polystratos.³ Nach diesem Philosophen fehlt den Tieren der „zusammenschauende“ Begriff⁴; sie können weder

¹ Mit Recht vergleicht in dieser Frage Krohn S. 8 Hermarch bei Porphyr. *De abst.* I 9 mit Protagoras, Diels, Vorsokr. A 10.

² Darauf verweist Nestle, Nachsokr. I 15.

³ Dies vermutet Nestle, Nachsokr. I 16.

⁴ Polystratos ed. Wilke fr. 1, 2

das Schädliche erkennen noch das Nützliche erwerben.¹ Auch fehlt ihnen die Folgerichtigkeit in ihren Handlungen; sie verfallen dem Zufall.² Endlich haben sie keine Ahnung von Fromm und Unfromm, von Traumerscheinungen oder Wunderzeichen u. dgl.³ Auch Philodemos von Gadara, ein Zeitgenosse Ciceros, hält in seinem ersten Buche „Über die Götter“ im allgemeinen an dem die Grenze zwischen Mensch und Tier scharf betonenden Standpunkt der Epikureer fest. Er leugnet zwar nicht Analogien der Menschen- und Tierseele⁴; ja die Beunruhigungen der Tiere sind nach seiner Ansicht unter Umständen schwerer, da sie die Gefühle nicht in Vorstellungen umsetzen können.⁵ Indessen lehnt Philodem zu weit gehende Ähnlichkeit der Tiere in bezug auf den Logos ab.⁶ Das Tier hat nicht, wie es analoge Beunruhigungen fühlt, auch analoge Vorstellungen von der Götterwelt. Den Tieren fehlt vieles, was die Menschen aufregt und ärgert. Tiere können nicht erröten; für sie gelten die ethischen Prinzipien Gut und Böse, auf die das Erröten hinweist, nicht.⁷ Damit ist Philodems Widerlegung des Stoikers Dionysios aus Kyrene, eines Schülers des Antipater von Tarsos, und ähnlicher Gegner in der Frage der Tierpathologie zu Ende.⁸ Auch die Zurückweisung kynischer Ansichten über die „glücklichen“ Tiere ist auf den gleichen Ton gestimmt. Denn die „vielen, welche die Tiere wegen ihres ganzen armseligen Lebens und vor allem wegen des Mangels der Gottesidee selig preisen“, sind nicht die Stoiker, sondern die Kyniker. Wenn die Tiere, so entgegnet ihnen Philodem, auch keine Gottesidee und die durch sie verursachten Angstzustände kennen, so kennen sie in gewissem Sinne noch größere Beunruhigungen. Andererseits fehlt ihnen die behauptete Seligkeit, da sie kein Heilmittel für die Beunruhigung haben.⁹ „Die Physis ist es, welche die Grenze der Güter, die sie für jegliche Kreatur bestimmt hat, gewährt; sie ist es“, so ergänzt Diels die im Text folgende Lücke, „die auch

¹ Polystratos aaO. fr. 3. 4 a. 6. 7.² Polystratos aaO. fr. 4 b.³ Polystratos fr. 6 a. In dieser Ausführung über Polystratos benutzen wir H. Diels, „Philodemos über die Götter, 1. Buch“, Abhandl. d. Berl. Akad. 1915, Nr. 7 S. 63 f.⁴ Vgl. Diels aaO. 65.⁵ Diels aaO. 67; vgl. ebenda 68: Solches Übermaß der Angst findet sich nach Philodem auch bei Nichtphilosophen. Soweit geht jedoch, wie Diels hierzu bemerkt, der Epikureer in seinem Übermenschentum nicht, Mensch und Tier geradezu auf eine Stufe zu stellen.⁶ Diels, ebda 68.⁷ Diels 70 f.⁸ Diels 72.⁹ Diels 72 f.

den unvernünftigen Tieren die Genüsse verschafft, welche das Ziel alles Strebens und Lebens sind“. Es besteht also für die Menschen allenfalls eine „Gemeinschaft der Genüsse mit den Tieren.“¹ Diese tierpsychologischen Ansichten, wie sie in dem späteren Epikureismus herrschten, waren jedenfalls, so können wir abschließend sagen, nicht der Nährboden, auf dem sich vegetarische Anschauungen hätten entwickeln können. Der Vegetarismus war und blieb der epikureischen Schule nach wie vor wesensfremd.

Kapitel 27

Clodius von Neapel

Wir wollen hier einen Zeitgenossen des Philodemos von Gadara anschließen, der zwar keiner bestimmten Philosophenschule angehört, wohl aber von epikureischen Gedanken beeinflusst ist, den Rhetor Clodius aus Neapel. Seine Schrift „Gegen die Verächter der Fleischkost“ (*Πρὸς τοὺς ἀπεχόμενους τῶν σαρκῶν*, Porphyry. *De abst.* I 3) läßt sich ihrem Gedankengange nach aus Porphyry. *De abst.* I 13—26 rekonstruieren. Es wird hierbei unsere Aufgabe sein, aus den dem Clodius und Herakleides Pontikos gemeinsam gehörenden Exzerpten, wie sie bei Porphyrios vorliegen, das spezifisch Clodische herauszustellen. Hierdurch erhalten wir dann ein Bild der Gegengründe, mit denen man im 1. Jhdt. v. Chr. die vegetarische Bewegung bekämpfte.

Wir dürfen es als sicher annehmen, daß Clodius die Argumente des Herakleides Pontikos gegen die Vegetarier gekannt, benützt und vielfach nur rhetorisch wirksamer gestaltet und erweitert hat. Bisweilen, wie in §§ 15 und 21, wo der Gedanke von Herakleides stammt, kann man die uns vorliegende Form wegen der rhetorischen Aufmachung als von Clodius herrührend erkennen.² Wenn der Schluß von § 13 (Nauck² S. 96, 16—26)

¹ Diels aaO. 74f.

² § 15 (Nauck² S. 97, 28—98, 8) enthält in diesem Teil die Argumente von den fleischfressenden Raubtieren sowie von der Athleten- und Krankendiät. § 21 operiert mit dem Einwand, daß strenge Vegetarier auch keine Milch, Wolle, Eier und Honig gebrauchen dürften. Mit dem rhetorisch wirksamen, sachlich aber (wegen seiner Verallgemeinerung) falschen Satz (§ 21): „Auch habe ich die Lehre der Ägypter übergangen, daß wir Unrecht tun, wenn wir auch die Pflanzen berühren“, hat G. Méautis *Recherches sur le Pythagorisme* (*Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres, IX. Fasc.*) Neuchâtel 1922, p. 76, 2 in

und der Anfang von § 19 (S. 99, 12—25) von dem Rhetor stammen, so ist im ersten Fall das heraklidische Argument, daß die Menschen erst seit der Erfindung des Feuergebrauches zum Fleischnuß übergingen, wiederholt und durch das allerdings zugkräftige, aber unrichtige, weil falsch verallgemeinernde Argument vom Widerspruch der allgemeinen Völkersitte mit der pythagoreischen Schonung der Tiere abgeschlossen. Im zweiten Fall sind die Gründe des Herakleides gegen die pythagoreische Seelenwanderungslehre in humorvoller Weise ausgebeutet. Denn unter der Voraussetzung der Wesensgleichheit (*ὁμοούσιος* S. 99, 13) der Menschen- und Tierseelen und bei der weiteren Annahme, daß die Seelen freiwillig und aus Neugier wandern, füge man den in Tierleiber eingeschlossenen Seelen durch die Tötung und den Genuß eben dieser Leiber nicht nur keinen Schmerz zu, sondern tue ihnen damit sogar einen Gefallen, da man ihnen so die Rückkehr in einen Menschenkörper ermögliche. Auch die unklare und weitschweifige Argumentation von § 23, von der bereits oben S. 78 die Rede war, dürfen wir wohl dem Clodius zuweisen. Hier wird dem Einwande begegnet, daß Pythagoras durch sein Abstinenzgebot dem Kannibalismus habe steuern wollen. Waren die Zeitgenossen des Pythagoras, so heißt es da, wirklich Menschenfresser, so seien sie durch das Menschen- und Tierfleisch auf eine Linie stellende pythagoreische Abstinenzgebot zur Menschenfresserei geradezu ermuntert worden. Habe aber damals keine Menschenfresserei geherrscht, so war das Enthaltungsgebot nicht nur überflüssig, sondern, wenn es trotzdem den genannten Zweck hatte, für die Anhänger des Pythagoras schimpflich, da es ihnen eine solche Unsitte zutraute. Durch dieses seichte Herumreden um die Sache und die völlig verfehlte Aufhebung der einmal gemachten Voraussetzung (daß nämlich das Fleischverbot der Menschenfresserei habe steuern wollen) täuscht der Sprecher über die Schwäche seines Grundes hinweg. Denn es leuchtet ein, daß, wer sich des Tierfleisches enthält, erst recht von dem Frevel gegen seine Mitmenschen sich freihalten wird, wie Porphyrios selber *De abst.* II 31 mit Recht hervorhebt. Weiter werden §§ 14 und 16 wegen der inhaltlichen Parallelität zu §§ 20 und 24, die wir als heraklidisch ansprachen, dem Clodius zugehören. In § 14 geht der Verfasser vom Essen der

treffender Weise Plutarch *De Iside* c. 35 p. 365 B zusammengestellt: . . διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὅσιον σεβόμενοις ἀπαγορεύεται δένδρον ἡμερον ἀπολλύναι.

Tiere auf das Töten derselben über, indem er dem offenbar pythagoreischen Gegner strenger Observanz unterlegt, auch das Zweite sei unrecht. Es wird, wie auch in § 20, den wir dem Herakleides zusprachen, und wie übrigens auch in dem Exzerpt des Hermarch (Porphy. *De abst.* I 10 f.), mit dem Gedanken operiert, daß die Menschen gegen die wilden Tiere oder vielmehr gegen die Tierwelt überhaupt einen gerechten Verteidigungskrieg führen. Als rühmliche Ausnahme führt der Autor hinterher die Enthaltung von gewissen Haustieren, wie Hunden, Pferden und Eseln an. Daß sich jedoch die Griechen der genannten Tiere enthalten, ist wieder eine falsche Verallgemeinerung. Wächter hat in seinen „Reinheitsvorschriften im griech. Kult“, RGVV IX 1 (1910) 91 f. auch diese Porphyriosstelle unbesehen als Zeugnis übernommen. Aber Pseudo-Hippokrates führt in seiner Schrift über die Diät¹ die erwähnten Tiere als sehr wohl eßbar an, auch verordnete Diokles², der berühmte Arzt, bei gewissen Krankheitszuständen Hundefleisch. Ferner wissen wir durch Pollux³, daß es in Athen einen Markt für Esselfleisch gab. Auch andere alte Schriftsteller, wie Aristophanes⁴, Xenophon⁵ und Theophrast⁶ sprechen für die Tatsache des Genusses dieser Tiere. Das Gegenteil scheint erst von späteren Autoren, wie Sextus Empiricus⁷, Galen⁸, Plutarch⁹ und Porphyrios selber¹⁰ behauptet worden zu sein. Auch diese Tatsachen zeugen für die Verfälschung des Clodius. Weiterhin wird behauptet, das Schwein werde von den Griechen gegessen, mit der eigenartigen Begründung, daß sie das zahme Schwein für gleichartig mit dem wilden halten. Wenn es weiter heißt: Das Schwein taugt ja auch zu gar nichts sonst als zum Essen, so erinnert dies lebhaft an ein früher (S. 247) angeführtes Chrysippzitat. Es folgt dann eine Abschweifung über das Schwein. Dieses Tier werde weder

¹ Pseudo-Hippokrates *Περὶ διαίτης* II c. 46 ed. Littré VI 545. Er lebte nach Fredrich, Hippokrat. Untersuch., 1899, 217 ff. etwa um 400 v. Chr.

² Nach Sextus Empir. *Hypotyp.* III 225 (= Wellmann, *Fragm. d. sikeli-schen Ärzte*, 1901, 155 f.). ³ Pollux IX 48.

⁴ Aristophanes *Equites* 1399, *Vespae* 194.

⁵ Xenophon *Anabasis* II 1, 6.

⁶ Theophrast bei Porphy. *De abst.* II 25 (Genuß von Esselfleisch).

⁷ Sextus Empir. aaO. III 225.

⁸ Galen *De aliment. facultat.* III c. 2 (= VI 664 f. Kühn).

⁹ Plutarch *De soll. anim.* c. 2 p. 959 E.

¹⁰ Porphy. *De abst.* IV 14.

bei den Phönikern und Juden noch bei den Ägyptern gegessen oder geopfert. Mag diese Tatsache auch im allgemeinen richtig sein¹, die Begründung, daß das Schwein in den betreffenden Ländern nicht vorkomme, ist sicherlich falsch.

Wenn wir recht sehen, so passen in dem untersuchten Paragraphen nicht nur die inhaltlichen Momente, sondern auch die ganze Art der Beweisführung, das Aufstellen allgemeiner Behauptungen, die nachträglich eingeschränkt werden, sehr wohl zu einem Manne wie Clodius, über dessen geistige Fähigkeiten sich Cicero ziemlich geringschätzig ausgesprochen hat.² Dazu treten die stark rhetorische Färbung dieses Abschnitts³ und die Vorliebe für Behandlung von Fragen des Opferkultes, worüber später noch Näheres gesagt werden wird, als weitere für Clodius sprechende Argumente hinzu.

Die anderen beiden Paragraphen, die inhaltlich augenscheinlich korrespondieren, sind § 16 und § 24. Hier handelt es sich in beiden Fällen um den Gedanken, daß die schrankenlose Vermehrung der Tiere jede Bestellung der Felder auf die Dauer unmöglich machen und eine katastrophale Hungersnot, ja (nach § 24) sogar Kannibalismus zur Folge haben würde. Auch dieser Gedanke begegnete in geringer Variation wieder in dem hermarchischen Zitat (Porphyr. *De abst.* I § 11). Auf das in den gleichen Zusammenhang weisende Diktum des Chrysipp über die Berechtigung zum Töten der Hähne wiesen wir früher (S. 252) hin. Ein Vergleich von §§ 16 und 24 ergibt, daß in § 16 mehr pathetische Rhetorik und mehr Schwulst angewandt ist. Wir werden also wohl mit Recht § 24 dem Herakleides zugewiesen haben und nunmehr § 16 als besonderes geistiges Eigentum des Clodius betrachten dürfen.⁴

¹ Reiches Material über das Tabu des Schweines bei den nichtgriechischen Völkern des Altertums bietet Wächter aaO. 85f.

² Cicero *Philipp.* III 9, 22. Indessen ist bei Cicero *Ad Attic.* IV 15, 2 — dieser Brief stammt aus dem Jahre 54 v. Chr. — von einem „*rhetor Clodius et homo pereruditus*“ die Rede, „wofern die Lesart rhetor statt praetor richtig und Clodius unser Sextus ist“ (Brzoska bei Pauly-Wiss. IV Sp. 66).

³ Einmal die Antithesen: *Τὰ μὲν ἐκόντα — τὰ δ' οὐκ ἐκόντα, τὰ μὲν τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτίθεται — τὰ δὲ τοῖς καρποῦς φθίρει, τὰ κατάρξαντα — τὰ μὴ κατάρξαντα, μήτ' αὐτοῖς δηχθεῖν — μήτ' ἄλλος ἀπλῶς ἀνθρώπος.* Sodann die viermalige Wiederholung der Behauptung, daß das Schwein in den betreffenden Gegenden nicht vorkomme (S. 97, 19f.).

⁴ Der inhaltliche Gegensatz der §§ 15 und 26 ist, wie wir oben S. 120, 2 nachzuweisen suchten, nur scheinbar. Beide Paragraphen können sehr wohl dem

Nachdem wir somit diejenigen Stücke behandelt haben, die mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit auf Clodius zurückgehen, wenden wir uns nunmehr den Paragraphen zu, die durch chronologische Indizien als unzweifelhaftes Gedankengut des Rhetors gekennzeichnet werden. Es sind dies §§ 17, 22 und 25. In § 17 ist die Rede von den tierischen Heilmitteln, deren sich der Vegetarier beraube. Zum Beweis wird die Tatsache angeführt, daß Blinde durch Schlangengenuß ihr Augenlicht wiedererlangen. Die Heilkraft von genossenem Schlangenfleisch für die Augen wird später von Dioskurides (*Mater. med.* II 16f.) bezeugt.¹ Zweitens wird eine wunderbare Heilungsgeschichte mitgeteilt. Ein Sklave des Arztes Krateros geriet in eine fremdartige Krankheit, bei der ihm das Fleisch von den Knochen fiel. Die gewöhnlichen Heilmittel blieben wirkungslos. Als er aber eine nach Art eines Fisches zubereitete Schlange genoß, wurde er gesund, indem das Fleisch wieder fest wurde. Daß der erwähnte Arzt Krateros der Hausarzt des Pomponius Atticus, also ein Zeitgenosse des Clodius, war, hat bereits Bernays² erkannt. Sicherlich erfuhr Clodius die wunderbare Heilungsgeschichte von Atticus selbst, mit dem er, wenn wir einen bereits erwähnten Brief Ciceros richtig verstehen³, befreundet war. Auch hier fehlt es nicht an Zeugnissen für eine ähnliche Therapie. Bei Plinius *Hist. nat.* XXX 39, 117 heißt es: „Man sagt, daß durch das in der Speise genossene Schlangensalz Geschwüre leichter zu behandeln seien und schneller heilten. Der Arzt Antonius wenigstens — es handelt sich jedenfalls um den Leibarzt des Kaisers Augustus, Antonius Musa — verordnete,

Herakleides Pontikos gehören. In § 15 soll die Unschädlichkeit der Fleischnahrung dadurch erwiesen werden, daß sie die Körperkraft der Athleten vermehre. In § 26 wird aus der Tatsache, daß Pythagoras selbst (unbeschadet seines vegetarischen Dogmas) die Fleischkost der Athleten einführte, die Harmlosigkeit des Tiertötens und -essens gefolgert. Dieser wirkungsvolle Schlusseffekt von § 26 brauchte nicht unbedingt mit dem Gedanken von § 15 verbunden zu werden.

¹ Vgl. Plinius *Hist. nat.* XXIX 38, 121. Daß Clodius, der nach Sueton. *De gramm. et rhetor.* 29 (S. 124 Reifferscheid) selber „*male oculatus*“ war, sich für derartige Mittel interessierte, ist verständlich.

² Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit 11: „Diesen unter den alten Ärzten nur einmal nachweisbaren Namen führte der in Ciceros Briefen (*Ad Att.* XII 13, 1; 14, 4) und auch von Horaz (*Serm.* II 3, 161) erwähnte Hausarzt des M. Pomponius Atticus.“

³ Cic. *Ad Attic.* IV 15, 2. S. oben S. 291, 2.

wenn er auf unheilbare Geschwüre stieß, den Genuß von Vipernfleisch und bewirkte dadurch mit wunderbarer Schnelligkeit die Heilung.“ Auch Galen¹ spricht von der Therapie des Genusses von Vipernfleisch, lehnt aber natürlich dies beliebte Mittel der Charlatane entschieden ab.

Wir kommen nunmehr zu § 22. Hier wird die bereits in § 14 gestreifte Opferfrage wieder aufgenommen und das tierische Opfer, das ja im Altertum mit dem Fleischgenuß verbunden war, durch die Autorität der Götter, Halbgötter und Heroen sanktioniert und an mythischen Beispielen erläutert. Auch dieses Stück kann sehr wohl gegen pythagoreische Gegner gerichtet sein.² Wenn Apollon hier Wolfstöter (*λυκοκτόνος*) und Artemis Tiertöterin (*θηροκτόνος*) genannt werden, so ist zu beachten, daß fast die gleichen Ausdrücke bei Plutarch wiederkehren.³ Es scheint sich hier eben eine gewisse Typik antivegetarischer Beispiele herausgebildet zu haben. Die Gestalt des rinderverzehrenden (*βουφάγος*) Herakles dürfte doch wohl in die Zeit der mittleren Komödie zu setzen sein, in der Herakles wegen seiner Eßlust vielfach zur Zielscheibe des Spottes gemacht wurde.⁴ Auch an die von Kallimachos behandelte Sage von dem rinderessenden Herakles bei Theiodamas kann man in diesem Zusammenhang erinnern (vgl. oben S. 6). Entscheidender als diese Einzelbeobachtungen spricht für die Verfasserschaft des Clodius der Umstand, daß man nach Bernays (S. 11) in dem Rhetor den Sextus Clodius erkannt hat, aus dessen griechisch geschriebenem Buch über die Götter Arnobius (*Adv. nat.* V 18) und Lactantius (*Div. inst.* I 22) Angaben über eine römische Gottheit entlehnen. Es wäre also leicht begreiflich, wenn der in den Fragen der Religion und des Kultes wohl bewanderte Gelehrte seine Kenntnis auf diesem Gebiete auch in seiner Schrift gegen den Vegetarismus verwertete. Und Porphyrios hatte um so mehr Grund,

¹ Galen *De simplic. medicamentor. temperamentis ac facultatibus* XI c. 1 (XII 311 ff. Kühn).

² Lesen wir doch auch von Pythagoras bei Jamblich *Vita Pyth.* § 37 — diese ganze Stelle geht auf Apollonios von Tyana zurück, der seinerseits auf Timaios fußt (vgl. E. Rohde, *Kleine Schriften* II 131 ff.) — daß nach seiner Ansicht die Götter den Halbgöttern und Heroen an Ehre voranständen.

³ Plutarch *De soll. anim.* c. 9 p. 966 A: Ἀπόλλων λυκοκτόνος, Ἀρτεμις θηροκτόνος. Vermehren ließen sich die Beispiele von tiertötenden Gottheiten durch das reichhaltige Material, das Wächter aaO. 82—100 gesammelt hat.

⁴ Doch vgl. auch Trag. Graec. Fr. Nauck² fr. 907 (Euripides).

gerade die Schrift dieses im übrigen nicht gerade bedeutenden Mannes zu exzerpieren, da er das von den Opfern hergenommene, für Laien wichtige Argument — zu § 25 wird hiervon noch ausführlicher die Rede sein — bei den philosophischen Gegnern des Vegetarismus nicht berührt fand. Erweist sich somit die von Bernays vorgetragene Kombination als richtig, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit in Clodius den Verfasser des betrachteten Paragraphen erblicken.

Es bleibt noch übrig, daß wir § 25 besprechen. Hier wird die in § 17 erwähnte Verwertung der Tiere zu Heilzwecken auf göttliche Verordnung zurückgeführt und gleichzeitig das in § 22 benutzte Argument der von Gott gebotenen Tieropfer und des Fleischgenusses zu Ende gebracht. An vier Beispielen, die vom Altertum bis zur Gegenwart des Autors reichen, sucht dieser die letzteren beiden Tatsachen zu beweisen. Das erste Beispiel, nach dem die Truppen des Eurysthenes und Prokles aus Mangel an Lebensmitteln Schlangen gegessen haben sollen¹, erinnert an den in § 17 erwähnten Genuß von Vipernfleisch (S. 292). Die zweite sehr kurze Geschichte, daß einem anderen in Hungersnot befindlichen Heere in Libyen Wolken von Heuschrecken² sich dargeboten hätten, ist wegen ihrer zeitlichen Unbestimmtheit und äußerst kurzen Ausführung zweifelhaft. Die folgende Geschichte spielt bei der Belagerung von Gades durch den Maurusierkönig Bocchus. Der kurze Zusatz „der von Agrippa in Methone hingerichtete“ beweist, daß der Verfasser in unmittelbarer Nähe des actischen Krieges lebte und über Tatsachen, die er als bekannt voraussetzte, schnell hinwegging. Die Geschichte selbst weitschweifig und breit von einem Priester erzählt, handelt von einem Vogel, der sich auf den Altar niedersetzte und sich opfern ließ. Die vierte Erzählung endlich ist ähnlicher Art. Nach ihr soll sich bei der Belagerung von Kyzikos durch Mithridates ein Rind freiwillig zum Altar begeben haben und sich haben opfern lassen. Die gleiche Geschichte wird von Plutarch³ und Appian⁴

¹ Nach Plutarch *De Pyth. orac.* c. 24 p. 406 E — R. Hirzel, *Der Dialog II* 208 Anm. führt Kapp. 24 u. 25 auf Dikaiarch zurück — werden die Lake-dämonier Schlangenesser (ὄφιοβόροι) genannt.

² Man erinnert sich an das äthiopische Volk der Heuschreckenesser (ἀκρο-δογᾶνοι), das von Diodor III 29 und Strabon XVI 772 erwähnt wird.

³ Plutarch *Lucullus* c. 10.

⁴ Appian *Mithrid.* c. 75; zum Typus dieser Tiergeschichten vgl. O. Weinreich, *Stud. zu Martial* (Tüb. Beitr. IV) 134 ff.

berichtet. Daraus, daß dies zeitlich früher liegende Beispiel — denn die Belagerung von Kyzikos spielt früher als die von Gades — später angeführt wird, sieht man, daß es dem Erzähler nur um einen rednerisch möglichst wirkungsvollen Schluß zu tun ist. Der Verfasser schließt hierauf mit der aus den erzählten Geschichten gezogenen Folgerung: „Möglichst vieles zu opfern ist ein Beweis höchster Frömmigkeit, wenn überhaupt den Göttern das Opfern wohlgefällig erscheint.“

Wir haben damit die Gründe kennen gelernt, die Clodius in seiner Schrift gegen den Vegetarismus und die Vegetarier vorbrachte. In erster Linie schloß er sich an das bedeutendste Werk dieser Art an, das er in der Vergangenheit vorfand, nämlich das des Herakleides Pontikos. Es lag in der Natur der Sache, daß die Argumente gegen die Vegetarier nicht unerschöpflich waren. So hat Clodius die Gründe des Pontikers vielfach nur übernommen, um sie rhetorisch wirkungsvoller zu gestalten, teilweise auch hat er sie durch falsche Schlüsse oder Verallgemeinerungen verballhornt. Daneben verschmähte er es nicht, auch einen Autor wie Chrysipp zu zitieren. Aber — auch das dürfen wir endlich vermuten — Clodius war als Neapolitaner sicherlich vertraut mit epikureischer Philosophie, die zu seiner Zeit besonders in Campanien blühte. Das Werk des Hermarch gegen Empedokles, das ja die vegetarischen Grundsätze des Agrigentiners in ausführlicher Weise widerlegen sollte und seinerseits wieder in einzelnen Punkten an Herakleides erinnerte, war ihm doch wohl auch bekannt. Es fehlt nicht an gewissen Anzeichen nach dieser Richtung hin.¹ Originell jedoch sind Clodius' Ausführungen über die tierischen Heilmittel und vor allem über die tierischen Opfer. In den Fragen des Opferkultes war er durch eigene Studien wohl bewandert. Weil er auch das im Opferkult liegende Argument, das von den Philosophen verschmäht, vom

¹ Einmal berühren sich die clodischen Argumente des Krieges gegen die Tiere (S. 97, 1 ff.) und der Schädlichkeit ihrer schrankenlosen Vermehrung (§§ 16 und 24) inhaltlich mit den Ausführungen bei Hermarch § 10 f. Das Beispiel der Löwen und Wölfe, das Clodius zweimal anführt (S. 97, 3; 98, 4), findet sich auch dort (S. 94, 15). Ferner könnte Clodius in seinen Darlegungen über die Enthaltung verschiedener Völker von Schweinefleisch (§ 14) die Grundsätze des Hermarch über die Eigentümlichkeit des Landes (*τὸ τῆς χώρας ἴδιον*, S. 95, 14 f.) und die aus ihr entspringende Verschiedenheit der Volkssitte praktisch ausgewertet haben. Endlich findet sich der etwas vulgäre Ausdruck *λυπαίνεσθαι* (= besudeln) bei Clodius (S. 98, 5) und Hermarch (S. 94, 8).

gemeinen Mann dagegen nicht gering geachtet wurde, in ausgiebiger Weise gegen die Vegetarier verwendet zu haben scheint, deshalb vor allem hat ihn Porphyrios neben dem berühmteren Herakleides exzerpiert und der Widerlegung seiner Gedankengänge ein ganzes Buch gewidmet. In dieser Hinsicht scheinen die Darlegungen des Clodius nicht ohne einen gewissen Erfolg geblieben zu sein.

Abschnitt VII

Die Wiederbelebung des Vegetarismus bei den Neupythagoreern

Kapitel 28

Die Sextier

Wir haben somit die Schulen der Stoiker und Epikureer betrachtet, die im großen und ganzen mit vegetarischen Strömungen nichts zu tun haben. Daß diese Strömungen jedoch auch nach Theophrast und Xenokrates nicht erloschen waren, lehrte uns die Polemik des Chodius von Neapel im 1. Jhdt. v. Chr. sowie die vegetarische Lebensweise des Musonius und Plutarch im 1. und 2. Jhdt. n. Chr. Fragen wir, von wem Männer wie Plutarch und Musonius direkt oder indirekt beeinflußt waren, und gegen wen die Polemik des neapolitanischen Rhetors sich richtete, so werden wir in beiden Fällen auf die Neupythagoreer geführt. Auch nach dem Eingehen der eigentlichen Schule der Pythagoreer — so wird man mit Harder¹ die Äußerung des Aristoxenos (Diog. L. VIII 46) über das Aussterben der Pythagoreer zu deuten haben — hat es in der gebildeten Welt an Interesse für die pythagoreische Philosophie nie gefehlt. Dies läßt sich, wenn auch nur in Spuren, von der alten Akademie durch den ganzen Hellenismus verfolgen. Die im Jahre 181 v. Chr. in Rom aufgefundenen und auf Anordnung der Behörden als religionsgefährlich verbrannten angeblichen Bücher des Numa bedeuten einen Versuch zu einer pythagoreisierenden Umwälzung der römischen Religion, der eine weite Verbreitung dieser Lehre voraussetzt.² Ins 2. Jhdt. v. Chr. weist ebenfalls die pytha-

¹ R. Harder, Ocellus Lucanus, Neue philol. Untersuch., 1. Heft (1926) 149

² Wissowa, Religion und Kultus der Römer, ²1912, 68.

goreisierende Schrift des Pseudo-Ocellus über die Natur. Wir erwähnten bereits früher (S. 125 ff.) das Bestehen einer doppelten Richtung in den Kreisen der Pythagoreer, einer wissenschaftlich freieren und einer asketischen. Zu der ersteren ist die Schrift des Ocellus zu rechnen, und es braucht uns nicht zu wundern, wenn dieser Fälscher, aus Aristoxenos schöpfend¹, für solche, die Kinder zeugen wollen, eine mäßige und gesunde Lebensweise (§ 56: *δίαίτα σωφρονική καὶ ὑγιεινή*), d. h. weder unzeitgemäße Überfüllung mit Nahrung noch Trunkenheit und ähnliche Verwirrung, empfiehlt. Das Fehlen des vegetarischen Gebotes begegnete uns auch, wie wir oben ausführten, bei den Pythagoreern, die Alexander Polyhistor (bei Diog. L. VIII 33) uns schildert. Zu dieser wissenschaftlichen Richtung gehörte ferner Nigidius Figulus², den Cicero, vielleicht übertreibend, als Erneuerer der *disciplina Pythagoreorum* (Cicero, Tim. 1, 1) feiert. Aber es gab daneben auch, jedenfalls im 1. Jhdt. v. Chr., eine asketische Richtung, die mit dem Abstinenzgebot Ernst machte, und diese Richtung ist wohl nicht von geringerem Einfluß gewesen als die der mehr wissenschaftlichen Pythagoreer. Das Bestehen einer asketisch, mithin auch vegetarisch lebenden Pythagoreergruppe läßt sich an einer Reihe direkter und indirekter Zeugnisse noch nachweisen. Als zeitlich erstes derartiges Zeugnis hierfür haben wir, wie bereits erwähnt, die antivegetarischen Argumente des Clodius anzusehen. Denn diese Argumente, die sich namentlich oder stillschweigend gegen die pythagoreische Lebensweise richteten, wie sich bei unserer Analyse ergab, setzten doch — das dürfen wir mit Recht schließen — einen starken Einfluß der vegetarischen Bewegung, wie sie eben hauptsächlich in pythagoreischen Kreisen zu finden war, voraus.³ Das

¹ Harder aaO. 134.

² Nach einer brieflichen Mitteilung von W. Stettner, dessen Arbeit über „Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern“ wir oben S. 43, 2 erwähnten, vertrat auch Nigidius Figulus und seine Anhänger die neupythagoreische Askese. „Die ἀποχή ἐμψύχων war für die Gegner des Kreises um ihn vielleicht auch der Grund, ihn als „*factio minus probabilis*“ (Schol. Bob. p. 149, 9 Stangl) zu bezeichnen.“ Die Unbeliebtheit der Pythagoreer zur Zeit des Seneca — dieser redet *Quaest. nat.* VII 32, 2 von „*Pythagorica illa invidiosa turbac schola*“ — mag ähnliche Gründe gehabt haben. Über Nigidius Figulus und den römischen Neupythagoreismus vgl. J. Carcopino, *La basilique Pythagoricienne* (1927) S. 196 ff.

³ Wie es scheint, war damals der Vegetarismus Mode geworden. Vgl. vor allem neben der vegetarischen Lebensweise der Sextier, zu denen wir jetzt kommen, das vegetarische Heilverfahren des Antonius Musa, des Leibarztes des

Bestehen einer vegetarisch lebenden Pythagoreer-Gemeinde im 1. Jhdt. v. Chr. wird ferner durch die damals in Rom blühende philosophische Sekte der Sextier bewiesen. Ihr Begründer, Q. Sextius, „ein Schriftsteller von schneidiger Art, der in griechischer Sprache, aber in römischem Geiste philosophierte“¹, von stoischer Gesinnung², „glaubte, der Mensch habe unblutige Nahrung genug, und es führe nur zur Grausamkeit, wenn die Zerfleischung dem Genuß dienen sollte. Dazu bemerkte er weiter, man müsse den Stoff zur Schwelgerei beschränken. Er suchte zu beweisen, daß die große Mannigfaltigkeit der Speisen und ihr Mißverhältnis zu unserem Körper der Gesundheit zuwider seien“.³ Wie bereits Usener (*Epicurea* p. LXIII) mit Recht bemerkt hat, motiviert Sextius hier die Fleiscenthaltung mit epikureischen Gründen. Der humanitäre Grund klingt bei Epikur leise an.⁴ Die Gedanken, daß man der Unmäßigkeit steuern müsse, und daß die Mannigfaltigkeit der Speisen der Gesundheit schade, spricht er in ganz ähnlicher Weise aus. Unerwähnt bleibt das Argument der Seelenwanderung. Denn diese pythagoreische Lehre fand eben in jenen Zeiten keinen Glauben mehr.⁵ Identisch mit Q. Sextius ist der Botaniker und Mediziner Sextius Niger⁶, der *Περὶ ἑλκῆς λατοικῆς* schrieb und von Plinius für die Bücher XX—XXVII und XXXII—XXXV seiner Naturgeschichte sowie von Dioskurides als Quelle benutzt wurde. Sextius war Eklektiker. Mit seiner vom Neupythagoreismus übernommenen Forderung einer vegetarischen Lebensweise dürften auch seine botanisch-medizinischen Studien im Zusammenhang gestanden

Kaisers Augustus, sowie die vorwiegend fleischlose Diät des Dichters Horaz (vgl. Anhang I S. 374). Dann würde also Clodius gegen eine Modetorheit angekämpft haben und darum vielleicht in seiner Polemik so heftig geworden sein.

¹ Seneca *Epist.* 59, 7.

² Seneca aaO. 64, 2.

³ Seneca aaO. 108, 18.

⁴ Vgl. Usener *Epicur.* fr. 542.

⁵ Eine Ausnahme machen natürlich die Kreise des im 1. Jahrh. v. Chr. wiedererwachenden Neupythagoreismus. Mit diesem wird man auch die Rede des Pythagoras in Ovids *Metamorphosen* XV v. 75—475, in der das Gebot der Tiereschonung (v. 75 ff.) durch die Lehre von der Seelenwanderung (v. 156 ff.) begründet wird, in Verbindung bringen dürfen. Vgl. oben S. 58, 1. Indem Ovid den Pythagoras diese Rede vor dem Könige Numa — der Chronologie zuwider — halten läßt, konstruiert er damit einen Einfluß pythagoreischer Lehren auf die altrömische Religion (z. B. in der Frage der unblutigen Opfer; vgl. Plutarch, Numa c. 8).

⁶ Vgl. M. Wellmann, *Hermes* XXIV (1889) 530 ff. Diese und die folgenden Angaben entnehme ich v. Arnims Artikel „Sextius“ bei Pauly-Wiss.-Kroll II A Sp. 2040.

haben.¹ Unter den Schülern des Sextius sind zu nennen: Sotion, Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarënt und Papirius Fabianus. Wie weit sie den vegetarischen Grundsätzen ihres Lehrers treu blieben, läßt sich im einzelnen nicht mehr feststellen. Daß Sotion, der Lehrer Senecas, den Fleischgenuß verwarf, indem er neben seinen eigenen Beweisgründen noch auf eine möglicherweise stattfindende Wanderung der Seelen hinwies (vgl. Seneca *Epist.* 108, 20), wurde bereits erwähnt. Auch daß der Stoiker Musonius in seinen vegetarischen Ansichten von den Sextiern beeinflusst war, wurde gesagt. Waren diese auch selbst keine Neupythagoreer, so sind sie doch sicher von diesen beeinflusst und beweisen deren Bedeutung.²

Kapitel 29

Apollonios von Tyana

Ein weiterer starker Beweis für das Vorhandensein einer pythagoreischen Strömung im 1. Jhrdt. n. Chr. ist die Gestalt des Apollonios von Tyana. Als hauptsächlichste Quelle kommt hier die Schrift des Philostratos über das Leben des Apollonios (*Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*) in Betracht; in zweiter Linie auch einige Briefe.³ Wenn auch über die Frage nach den Quellen des Philostrat, ja auch über die Lebenszeit des Tyaneers, keine einheitliche Auffassung erzielt wurde⁴, so ist doch die pythagoreische Lebensweise dieses Mannes außerhalb jeder Diskussion. Es handelt sich bei diesem merkwürdigen Heiligen um eine stark ausgeprägte Askese. Diese umfaßt neben dem

¹ Ähnlich urteilt Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 446: „Die Schriftstellerei des (Pythagoreers) Anaxilaos und des (Sextius) Niger über Pflanzen und ihre Kräfte mag zur Empfehlung der vegetarischen Kost gehört haben.“

² Mit Recht führt Strathmann, *Die Askese* 293 Anm. 2 als Beweis für die Beeinflussung des Sextius durch pythagoreische Gedanken dessen Gewohnheit täglicher Selbstprüfung beim Schlafengehen an. Vgl. Seneca *De ira* III 36, 1; Porphy. *Vita Pyth.* 40; Pseudo-Pyth. *Carmen aureum* 40 ff. Diehl. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 446 rechnet Sotion und, wie es scheint, die Sextier überhaupt geradezu zu den Pythagoreern.

³ Beides zu benutzen in der Ausgabe der Werke des Flavius Philostratus von C. L. Kayser I Lpz. 1870.

⁴ Als wichtigste neuere Literatur ist hier neben Ed. Meyers Aufsatz über „Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos“, *Hermes* LII (1917) 371—424, der auch in den *Kleinen Schriften* II (1924) 133—191 abgedruckt ist, Joh. Hempels, „Untersuch. zur Überlieferung von Apollonios von Tyana“, *Beitr. z. Religionswiss.* H. 4, Stockholm 1921 zu nennen.

Vegetarismus auch die Ablehnung einer Kleidung, die aus tierischen Stoffen hergestellt ist; ferner das freie Wachsenlassen des Haares, die Weinabstinenz, die Enthaltung jedes Bades sowie den Verzicht auf jeden Geschlechtsverkehr.¹ Uns beschäftigt hier vor allem der Vegetarismus des Apollonios, dessen wahrer Charakter schon aus seiner Verbindung mit der Ablehnung tierischer Kleidung erkannt werden kann. Fassen wir die Stellen ins Auge, an denen von der Diät des Apollonios die Rede ist. Bereits als 14-jähriger widmete er sich in Aigai in Kilikien dem Studium der Philosophie.² Von Anfang an zog es ihn mit innerer Notwendigkeit zu den Pythagoreern. Aber sein Lehrer, Euxenos aus Herakleia am Pontos, war nur Pythagoreer mit dem Munde; der Völlerei und dem Geschlechtsgenuß ergeben, lebte er mehr nach Art Epikurs. So war es denn ein bedeutungsvoller Schritt, daß sich der 16-jährige Apollonios mit Bewußtsein der pythagoreischen Lebensweise (*Πυθαγόρου τρόπος*) zuwandte. In erster Linie verstand er darunter die Reinhaltung des Körpers von tierischer Nahrung, da diese den Geist dick mache (*τὸν νοῦν παχύνει*), so wie die Ärzte die Mägen ihrer Patienten reinigen und diese so zum Teil vor Krankheit schützen, zum Teil heilen. Positiv wird als Nahrung des Apollonios

¹ Die Belege für die einzelnen Bestandteile dieser Askese (außer für die Enthaltung vom Bad) gibt am genauesten Strathmann, Die Askese S. 307 f. Was Apollonios' Stellung zum Bad betrifft, so geht aus *Epist.* 43 (vgl. auch *Epist.* 8) hervor, daß er sich jedes Bades enthielt (*ἀπέχεσθαι λουτροῦ παντός*). Nach Philostrat I 16 dagegen hat er die Gewohnheit, gegen Abend ein kaltes Bad zu nehmen, er wendet sich nur gegen warme Bäder, wie sie vor allem in den Badeanstalten (*βαλανεῖα*) verabreicht wurden. Apollonios erweist sich auch hier (bei Philostrat) nur als Anhänger des Pythagoras. In dem Tagesplan, den der samische Weise nach Aristoxenos (bei Jambl. *Vita Pyth.* § 98) seinen Gefährten empfahl, hat auch das Bad (*λουτρόν*) am Nachmittag seinen Platz. Daneben wird von Aristoteles bei Jambl. aaO. § 83 ein *ἀκονομα* des Pythagoras überliefert, man solle in keiner Badeanstalt baden (*οὐδὲ ἐν βαλανεῖω λούεσθαι* sc. δεῖ). Ähnlich äußert sich Aristoteles bei Aelian *Var. hist.* IV 17: *Προσέταττε δὲ ὁ αὐτὸς Πυθαγόρας . . . μὴ χρῆσθαι βαλανεῖω*. Begründet wird die Vorschrift an beiden Stellen mit der Ungewißheit darüber, ob das öffentliche Baden der Reinheit (*καθαρεύειν*) diene. Auch bei den Pythagoreern des Alexander Polyhistor (bei Diog. L. VIII 33) ist von einer Reinigung durch Bäder (*ἀγνεία διὰ λουτρῶν*) die Rede. Nur von den Pythagoristen, die in vieler Hinsicht ein Zerrbild der echten Pythagoreer darstellen, wird *ἀλυνία*, Verzicht auf Baden, erwähnt (Aristophon bei Diog. L. VIII 38; Alexis bei Athen. IV 161 D).

² Philostr. *Vit. Ap.* I 7. Diese ganze Partie (I 7—12) entnimmt Philostrat dem Maximus von Aigai, dessen Schrift Ed. Meyer aaO. 401 für eine Fiktion hält.

Knusperwerk und Gemüse (*τραγήματα καὶ λάχανα*) genannt, die er für rein erklärte, da sie die Erde selbst hervorbringe. Es ist bemerkenswert, daß die Übernahme der pythagoreischen Diät durch den jugendlichen Apollonios, wie Philostrat ihn schildert, genau dem entspricht, was uns Apollonios selbst in Jamblichs *Pythagorasvita* (§ 13) über den jungen Pythagoras berichtet. Da heißt es: „Von Thales gefördert, habe er sowohl im übrigen als besonders mit der Zeit gegeizt. Um deswillen habe er dem Weintrinken, dem Fleischgenuß und noch vorher der Vielesserei entsagt, vielmehr auf Nahrung von Leichtem und leicht Verdaulichem sich beschränkt und dadurch leichten Schlaf, Klarheit und Reinheit der Seele sowie die genaueste und unerschütterliche Gesundheit des Körpers sich erworben.“ Es ist ein durchaus einleuchtender Standpunkt Joh. Hempels, „an den Stellen, an welchen das Apolloniosbild des Philostrat und das aus Jamblich zu rekonstruierende Pythagorasbild des Apollonios sich decken, auf gute Überlieferung zu schließen.“¹ Der vegetarischen Lebensweise bleibt Apollonios dann im Laufe seines langen Lebens und ausgedehnter Reisen treu. Dem Satrapen von Ktesiphon erklärt der Tyaneer (I 21): „Es steht dir frei, mich billig (*λεπτῶς*)

¹ Diese Formulierung der von ihm angewandten Methode verdanke ich einer brieflichen Mitteilung Joh. Hempels. Vgl. Näheres S. 5f. seines oben zitierten Buches. Wenn freilich Hempel S. 46, 1 auf Grund von *Vita Ap.* II 40 (und Brief 35. 44. 45) an diesen Stellen eine gleichberechtigte Tradition vermutet, nach der die Wendung ins Asketische bei Apollonios nicht in die früheste Jugend zu verlegen ist, sondern die diese Wendung entweder nicht kennt oder sie wenigstens hinter die indische Reise verlegen würde — auch diese nähere Erläuterung zu der angeführten Stelle seines Buches schulde ich einem brieflichen Hinweis Hempels —, so glaube ich in diesem Punkte nicht zustimmen zu können. Denn die eben zitierten Stellen beziehen sich lediglich auf das Armutsideal des Apollonios, das sich, wie Strathmann S. 315 richtig bemerkt, nur aus dem „Zusammenhange mit der zum Kynismus sich zurückwendenden stoischen Popularphilosophie“ erklärt und jedenfalls erst später von Apollonios angenommen sein wird. Aber daß Apollonios die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuß, in der das Hauptstück der pythagoreischen Askese besteht, bereits in früher Jugend übernommen hat, wird durch die oben erwähnte parallele Nachricht bei Jamblichos nahegelegt, nach der Pythagoras, wie Apollonios ihn schildert, den gleichen Schritt ebenfalls als Jüngling getan hat. Systematisch sind zuletzt die ähnlichen Nachrichten über das Leben des Pythagoras und das des philostratischen Apollonios von Tyana in höchst lehrreicher Weise von Isidore Lévy *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses* XLII (Paris 1926) 130—135 zusammengestellt worden.

zu bewirten, wenn du mir Brote und Nüsse gibst.“ Und zwar hält er die wilden und von selbst wachsenden Gemüse für angenehmer als die durch Zwang und Kunst hervorgebrachten (I 21). Auch dem König von Babylon gegenüber bekennt sich Apollonios zu seiner pythagoreischen Lebensweise (I 32). Es erfüllt ihn mit höchster Freude, in dem Inderkönig Phraotes im Gegensatz zu dessen Umgebung einen Gesinnungsgenossen in bezug auf die vegetarische Diät zu finden (II 26, 28). Diese hebt er auch in der großen Rede an die äthiopischen Gymnosophisten besonders hervor. Wie Pythagoras einen von tierischen Speisen unbefleckten Magen hatte (VI 11 S. 216, 31 f.), so fordert auch die Weisheit, der er sich einst ergab, von ihren Anhängern ein Gleiches (aaO. S. 217, 29 f.).

Am ausführlichsten aber läßt er sich über das Wesen und die Herkunft seiner Lebensweise in der großen Verteidigungsrede vor dem Kaiser Domitian aus (VIII 7 S. 307, 20 ff.). Da heißt es: „Du, göttlicher Pythagoras, rechtfertige mich hierin (nämlich gegenüber den Anklagen, die sich auf Tracht und Diät des Apollonios bezogen). Denn um dessentwillen werde ich gerichtet, was du erfandest und dem ich zustimme. Die Erde läßt, o Kaiser, für die Menschen alles wachsen, und wenn sie mit den Tieren Waffenstillstand schließen wollen, so bedürfen sie nichts; denn die Erzeugnisse der Erde, werden zum Teil gepflückt, zum Teil durch den Pflug gewonnen, indem sie ihre Kinder nährt, wie es den Jahreszeiten entspricht. Sie aber schärften, ohne auf sie (die Erde) zu hören, das Messer gegen die Tiere um der Kleidung und Nahrung willen. Die indischen Brachmanen indessen billigten selbst dieses Verhalten nicht und unterwiesen auch die „Nackten“ der Ägypter, es nicht zu billigen. Ihnen entnahm es Pythagoras, der als erster der Griechen mit den Ägyptern verkehrte, und ließ die Lebewesen zugunsten der Erde frei, nährte sich vielmehr von dem, was diese selbst erzeugt, indem er es für rein (*ἀκήρατον*) erklärte; denn es sei geeignet, Körper und Geist zu ernähren. Auch erklärte er die Kleidung aus Stoffen vom getöteten Tier (*ἀπὸ θνησιδίων*), wie sie die Menge trägt, für nicht rein (*καθαρόν*) und trug Leinwand und flocht sich aus dem gleichen Grunde Sandalen aus Bast. Er hatte aber viele Vorteile von seiner Reinheit; erstens den, seine eigene Seele wahrzunehmen. Geboren nämlich zu den Zeiten, in denen Troia um Helena kämpfte, als schönster der Söhne des Panthoos (= Euphorbos) und aufs schönste gerüstet,

starb er so jung, daß er sogar Homer Stoff zu einem Threnos gab. Nachdem er aber in mehrere (tierische) Körper gekommen war, nach dem Gesetz der Adrasteia (*Θεσμός Ἀδραστείας*), nach dem die Seele wandert¹, kehrte er wieder in Menschengestalt zurück und wurde dem Samier Mnesarchos² geboren und ward aus einem Barbaren ein Weiser, aus einem Troer ein Ionier und war so unsterblich, daß er nicht einmal vergessen hatte, daß er Euphorbos gewesen war. Diesen also habe ich den Ahnherrn meiner Weisheit genannt und gesagt, daß ich dies besitze, indem ich es nicht selbst erfunden, sondern von einem anderen übernommen habe.“ Es folgt dann noch eine Gegenüberstellung seiner eigenen Nahrung, die aus Asphodelos, Nüssen und reiner Zukost (*καθαρὰ δψοφαγία*) besteht (und um derentwillen er neben anderen Punkten angeklagt wird), mit der Üppigkeit und Völlerei, die bei manchen seiner Zeitgenossen herrschte. In diesem Teil der Verteidigungsrede sehen wir das Wesen des Vegetarismus des philostratischen Apollonios treffend dargelegt. Von den einzelnen Motiven soll später die Rede sein. Über die Herkunft seiner Lebensanschauungen erfahren wir also, daß Apollonios diese direkt von Pythagoras herleitet, der seine Weisheit von den ägyptischen Gymnosophisten bezogen hat. Diese ihrerseits sind in ihrer Verurteilung der Tiertötung nur Schüler der indischen Weisen, die Apollonios auf seiner indischen Reise ja selbst kennen gelernt hatte. Es bleibt bemerkenswert, daß er nicht sich, sondern den Pythagoras — indirekt wenigstens — zum Schüler der indischen Weisen macht.³ Von Pythagoras war ja Apollonios in frühester Jugend zur vegetarischen Lebensweise bekehrt worden, lange ehe er in Indien seine Weisheit an den Quellen vertiefte. Zur Vervollständigung des Bildes, das wir nach Philostrat von dem Vegetarismus des Apollonios gewonnen haben, seien noch einige Einzelheiten hinzugefügt. Einmal fehlt in seiner diätetischen Askese die für die Pythagoreer früherer Zeiten charakteristische Enthaltung vom Bohnengenuß. Diese besondere Enthaltung, deren Grund man in späteren Zeiten nicht

¹ Der Ausdruck und die Sache ist Platons *Phaidros* 248 C—E entnommen. Vgl. auch Plutarch *De fato* c. 4 p. 570 A.

² Das im Philostrat-Text überlieferte *Μνησαρχίδης* ist eine Nebenform, wie auch für Euripides' Vater sowohl Mnesarchos wie Mnesarchides (sogar auf Inschriften!) nebeneinander überliefert ist, vgl. Pauly-Wiss.-Kroll XV Sp. 2270.

³ Vgl. auch VIII 7 S. 320, 19 ff., wo die ägyptischen *Γυμνοί* und die indischen *Σοφοί* als Lehrer des Pythagoras erscheinen.

mehr kannte, scheint demnach auch bei den Pythagoreern strengerer Observanz nicht mehr in Geltung gestanden zu haben. Ferner steht es mit der sonstigen vegetarischen Lebensweise des Apollonios in Widerspruch, wenn es I 20 heißt, daß er nach Art der Araber zur Kenntnis der Tiersprache gelangte. Diese Fähigkeit erwerben sie, indem sie das Herz, oder nach anderen, die Leber von Schlangen genießen.¹ Mit Recht sieht Hempel S. 56 auch in diesem magischen Grund einen Rest der alten Überlieferung, nach der Apollonios ein Zauberer war, eine Überlieferung, die ja Philostrat nach Möglichkeit zu verdrängen bemüht war. Endlich ist bei Apollonios' Askese der Verzicht auf jede Propaganda bezeichnend. Schon in der Verteidigungsrede kommt dies zum Ausdruck, wenn es heißt, daß er niemanden wegen luxuriöser Tafelgenüsse verklage (S. 308, 18 ff.). Deutlicher spricht er es II 7 aus. Hier gestattet er Damis und seinen Gefährten den Genuß von Palmwein mit den Worten: „Weder dich noch deine Begleiter möchte ich vom Trinken abhalten; ich möchte euch auch den Genuß von Fleisch gestatten; denn ich sehe, daß die Enthaltung hiervon euch keinen (inneren) Fortschritt bringt, wohl aber mir in den philosophischen Grundsätzen, die ich mir von klein auf gebildet habe.“² Von dem religiösen Grund, den Apollonios hier im Auge hat, wird bei den Motiven seiner Askese noch genauer die Rede sein. Auch in den Briefen des Apollonios, die nach Ed. Meyer (Hermes LII S. 408 f.) von Philostrat benutzt wurden, jedoch nicht in der uns vorliegenden Sammlung, und die eine von Philostrat unabhängige ältere Tradition darbieten, wird die vegetarische Lebensweise dieses Neupythagoreers ausdrücklich hervorgehoben. So heißt es im 8. Briefe an Euphrates von dem Tyaneer: „Er enthält sich jedes Fleisches und aller Tiere.“ Und in Brief 43 an die vermeintlichen Weisen (*τοῖς οἰησισόφοις*) wird von ihm gesagt, er töte keine Tiere und esse kein Fleisch.

Hand in Hand mit seinem strengen Vegetarismus geht bei Apollonios die Ablehnung der blutigen Opfer. Auch dieser Punkt

¹ Auch der Kirchenvater Eusebios hebt in seiner kleinen Schrift gegen Hierokles, den heidnischen Statthalter von Bithynien, — Näheres bei Ed. Schwartz in Pauly-Wiss. VI Sp. 1394 f. und bei Seeck ebda. VIII Sp. 1477 — diesen offenkundigen Widerspruch mit dem pythagoreischen Enthaltsamkeitsgebot hervor (Eusebios c. 10 = Philostrat ed. Kayser I 378).

² Strenger sind in dieser Hinsicht die indischen Weisen, die an ihrem Tische keine Bewirtung mit Fleisch dulden, nicht einmal für ihren König (III 26

wird wiederholt hervorgehoben. So I 24, wo Apollonios in der Eretrierkolonie in Medien die gebräuchlichen Opfer darbrachte, außer daß er etwas schlachtete (*τέννειν*) oder weihte (*καθαγίζειν*).¹ Beim König von Babylon bringt er dem Helios ein Weihrauchopfer dar (I 31). Auch an den Gräbern der Achäer brachte er viele unblutige und reine Opfer (IV 11). In Alexandria mißfiel ihm das Blut der Stiere², die Gänse und was sonst geopfert wurde, und er wollte es nicht mit den Mahlzeiten der Götter in Beziehung bringen. Auf die erstaunte Frage des Priesters, warum er so nicht opfere, antwortete er mit der Gegenfrage: „Erwidere du mir vielmehr, warum du so opferst!“ Er verbrennt dann seinerseits ein in Harz nachgebildetes Rind³ und macht sich über die Unkenntnis des Priesters in der Feuerweisheit (*ἔμπυρος σοφία* V 25) lustig. Bei dieser Gepflogenheit des Apollonios ist in der Tat der ihm vom Kaiser Domitian gemachte Vorwurf, der bei weitem für den wichtigsten galt, unglaublich, er habe einen arkadischen Knaben geschlachtet (VII 20).⁴ Deshalb kommt Apollonios in seiner Verteidigungsrede ausführlich

¹ Bereits in Aigai redete er gegen das Übermaß im Opfern (I 10f.).

² Ähnlich äußert sich Apollonios in seiner Rede bei den ägyptischen Gymnosophisten (VII 11 S. 218, 10—12): Kleine Opfer seien den Göttern lieber als Stierblut.

³ In ähnlicher Weise opfert Pythagoras nach Antonius Diogenes (bei Porphyrr. *Vita Pyth.* § 36) ein Rind aus Teig. Vgl. oben S. 118.

⁴ Sachlich läßt sich zu der Beschuldigung des Knabenopfers anführen, daß dem P. Vatinius, einem Anhänger des Neupythagoreers Nigidius Figulus, von Cicero *In Vat.* 6, 14 u. a. auch der Vorwurf gemacht wird, er pflege „*puerorum extis deos manes mactare*“. Zur Anklage des Ritualmordes vgl. Fr. Schwenn aaO. (o. S. 11 Anm. 3) S. 193. Daß gerade von dem Opfer eines arkadischen Knaben die Rede ist, erklärt sich durch die dem Zeus Lykaos in Arkadien ursprünglich dargebrachten Kinderopfer (vgl. Theophrast bei Porphyrr. *De abst.* II 27 und Kruse bei Pauly-Wiss.-Kroll XIII Sp. 2244—46), ein Kult, dem wohl auch die Lykaon-Sage ihren Ursprung verdankt. — Irrtümlich behauptet Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese, 1914, 300, 1 auf Grund von Philostrat VII 20: „Die Anklage in Rom wirft ihm (dem Apollonios) vor, daß er das blutige Opfer verwirft.“ Daß dieser Vorwurf nicht in der Anklageschrift gestanden hat, geht aus dem genauen Wortlaut der Stelle deutlich hervor: Der Polizeipräfekt Aelianus fährt, nachdem er einige Anklagepunkte aufgezählt hat, fort: „Eine Beschuldigung aber ist für mich am unglaublichesten — denn ich weiß, daß du nicht einmal das Blut der Opfertiere sehen kannst — dem Kaiser aber ist sie sehr glaubwürdig: Man sagt, du seist auf das Land zu Nerva gegangen und habest für ihn, der wegen seiner Aussichten auf den Kaiserthron ein Opfer veranstaltete, einen arkadischen Knaben geschlachtet und habest Nerva durch dieses Opfer angereizt.“

auf diesen Punkt zu sprechen. „Obwohl ich alles für das Wohl der Menschen tue, so habe ich doch noch nie etwas für sie geopfert, noch möchte ich es tun, noch möchte ich Opfer berühren, an denen Blut klebt, noch möchte ich beten mit dem Blick auf ein Schlachtmesser oder Opfer, wie es der Ankläger behauptet. Du hast in mir, o Kaiser, keinen Skythen gefunden noch irgendeinen Menschen aus der Wildnis; auch verkehrte ich noch nicht mit Massageten oder Tauriern, so daß ich auch jene von ihrer Opfersitte abgebracht hätte. Denn zu welcher Torheit würde ich schreiten, wenn ich, der ich mich sehr viel über die Mantik und über ihren Wert und Unwert unterredete und am besten von den Menschen wahrnahm, daß die Götter ihre Pläne den heiligen und weisen Männern offenbaren und nicht denen, die das Orakel befragen, — wenn ich Mordblut und Eingeweide berühren wollte, die ich nicht opfern darf und die den Göttern nicht angenehm sind? Dann würde mich auch die Stimme der Gottheit (ἡ τοῦ δαίμονιός μου φωνή) verlassen, da ich nicht rein wäre“ (VIII 7 S. 315, 22—316, 4). Auch hier kommt wie bei Apollonios' Ablehnung der tierischen Nahrung das religiöse Motiv deutlich zum Vorschein. Auch die Herkunft der unblutigen Opfer ist natürlich die gleiche wie dort. Darüber spricht sich Apollonios ebenfalls in seiner Verteidigungsrede aus (VIII 7 S. 320, 15 ff.): „Weder opferte ich, noch opfere ich, noch berühre ich Blut, auch nicht, wenn es vom Altar stammt. Denn so urteilte Pythagoras und in gleicher Weise seine Anhänger und die ‚Nackten‘ in Ägypten und die Weisen der Inder, von denen auch den Pythagoreern die Anfänge der Weisheit zukamen. In dieser Weise opfernd scheinen sie den Göttern nicht zu freveln; sondern diese gestatten ihnen, alt zu werden, unversehrt am Körper und ohne Krankheit, und stets weiser und frei von der Tyrannis jeglicher Bedürfnisse zu erscheinen. Und es ist, wie ich glaube, natürlich, daß sie (d. i. die Götter) guter Menschen um reiner Opfer willen bedürfen. Denn ich glaube, daß auch die Götter betreffs der Opfer dieselbe Ansicht haben wie ich und deshalb die weihraucherzeugenden Pflanzen der Erde in reiner Gegend des Erdkreises wachsen lassen, damit wir von ihnen opfern, statt daß wir in den Tempeln eiserne Werkzeuge verwenden und die Altäre mit Blut bespritzen.“ So ist also die Verwendung unblutiger Opfer der Verwendung unblutiger Speise bei Apollonios völlig parallel. Opfer von Weihrauch, Harz und

Honigkuchen¹ sind denn auch die einzigen, die von dem philostratischen Apollonios erwähnt werden. Auch diese Aufzählung der unblutigen Opfer entspricht genau dem, was Pythagoras nach Apollonios in Jamblichs *Vita Pyth.* § 54 als die rechten Opfer bezeichnet, nämlich Backwerk, Opferkuchen, Honigwaben und Weihrauch, dagegen kein Blut. Diese Grundsätze waren jedenfalls auch in der von Damis erwähnten Schrift des Apollonios über die Opfer (*Περὶ θυσιαῶν*) maßgebend, in der er darlegte, wie man jedem Gotte in entsprechender und willkommener Weise opfern solle (III 41). Auch der wissenschaftliche Vortrag, den Apollonios in Athen hielt und der davon handelte, wie man jeder Gottheit das ihr eigentümliche Opfer oder Trankopfer und zu welcher Tages- und Nachtzeit man es darbringen oder beten solle (IV 19), muß von derselben Art gewesen sein. Bereits bei Apollonios wird es sich, wie später bei Porphyrios², um eine Stufenfolge der Opfer gehandelt haben.³ Das beweist das aus seiner Schrift über die Opfer bei Eusebios *Praep. evang.* IV 13 erhaltene Fragment, das wir wegen seiner Wichtigkeit hier in wörtlicher Übersetzung wiedergeben:⁴ „So erst wird einer, meine ich, der Gottheit den ihr zukommenden Dienst erweisen und eben dadurch sich ihrer Gnade und ihres Segens teilhaftig machen, mehr als sonst irgend einer auf der Welt, wenn er dem Gotte, den wir den Ersten nannten, dem Einen, der von allen abgesondert ist, nach dem aber auch die übrigen Götter unbedingt Geltung behalten müssen, überhaupt nichts opfern, noch ihm Feuer anzünden, noch ihm einen irgendwie der Sinnenwelt angehörigen Namen beilegen wird — denn er bedarf nichts, selbst nicht von Wesen, die mächtiger sind als wir Menschen; auch läßt weder Erde noch Luft eine Pflanze sprießen oder gedeihen, der nicht eine Befleckung anhaftet —, wenn er sich vielmehr immerdar ihm gegenüber einzig und allein des edleren Logos, nämlich dessen, der nicht erst durch den Mund geht, bedienen und von dem Herrlichsten, was da ist, durch das Herrlichste, was in uns

¹ Letztere verlangt Herakles von Apollonios in einer Vision, wie er es in seiner Verteidigungsrede erzählt (VIII 7 S. 315, 14f.).

² Vgl. J. Bidez *Vie de Porphyre*, Gent 1913, 100f.

³ Vgl. auch Apollonios in Jamblichs *Vita Pyth.* § 122. Danach haben nach Pythagoras' Ansicht die olympischen Götter eine andere, geistigere Auffassung über die menschlichen Opfer als die chthonischen.

⁴ Die folgende Übersetzung ist Ed. Nordens Buch *Agnostos Theos*, 1913, 39f. entnommen.

lebt, das Gute erbitten wird: das aber ist der Geist, der eines Werkzeuges nicht bedarf. Hiernach darf man unter keinen Umständen dem großen und über alles erhabenen Gotte opfern.“¹ Man darf dieses Wort nicht als einen Widerspruch zu der oben nach Philostrat geschilderten Opferpraxis des Apollonios auffassen. Dem höchsten Gott gegenüber verwirft er allerdings nicht nur die blutigen, sondern alle Opfer. Im Gebiete der Volksgötter und Dämonen dagegen, deren Kult er ja keineswegs ablehnt, gilt seine Äußerung gegenüber dem Consul Telesinus (IV 40), daß seine Weisheit in der Gottesverehrung (*θειασμός*) und in der Kenntnis dessen bestehe, wie man zu Göttern beten und ihnen opfern soll. Im Bereich dieser Gottesverehrung will Apollonios, wie wir sahen, nur die unblutigen Opfer gelten lassen. Auch die Briefe des Tyaneers, die an die Priester in Delphi und Olympia gerichtet sind, bestätigen diese Auffassung. So heißt es in Brief 26: Die Götter bedürften der Opfer (*θυσίαι* = blutiger Opfer) nicht. Einsicht und Wohltaten gegen würdige Menschen seien ihnen lieb. Und in Brief 27 wird von den delphischen Priestern tadelnd gesagt: Sie beflecken die Altäre mit Blut, wobei auf einen früher zitierten Ausspruch des Heraklit hingewiesen wird (vgl. oben S. 239).

Nachdem wir so die vegetarische Diät und die ihr entsprechende Art des Opfern bei Apollonios kennen gelernt haben, ist es am Platze, uns über die Motive dieses Handelns im Zusammenhang klar zu werden. Da steht denn das mantische Motiv unbedingt an erster Stelle. Die pythagoreische Lebensweise, so heißt es in Brief 52, führt zu allen Wissenschaften und zu aller göttlichen Mantik und vor allem zur Erkenntnis der Götter. In diesem Punkt verhält sich der Tatbestand genau wie bei dem von Apollonios gezeichneten Pythagorasbild (vgl. Jamblich *Vita Pyth.* § 13 u. 68). Die Askese führt auch bei dem Vorbilde des Apollonios, wie wir bereits sahen, zur Klarheit der Seele. Diese Reinheit, so äußert sich der philostratische Apollonios über seinen Meister, brachte ihm den Vorteil, seine

¹ Nach Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 488 ist es „sehr wichtig, daß dieselbe Lehre unter dem Namen *Onatas* wiederkehrt (Stob. *Eclog.* I 1, 39; vgl. aaO. I 1, 28: „*Ὀνάτας ὁ Πυθαγόρειος*), also neupythagoreisch ist.“ Dabei muß man aber beachten, daß in dem genannten Fragment des Onatas „über Gott und Göttliches“ wohl von dem höchsten Gott die Rede ist, dem die anderen Götter (Planetengötter) untergeordnet sind, nicht aber von Opfern irgend welcher Art.

eigene Seele wahrzunehmen, so daß er noch als Pythagoras sich seiner früheren Existenz als Euphorbos erinnerte (VIII 7 S. 308). „Wenn du rein bist“, so verheißt dem Apollonios die personifizierte Weisheit (*Σοφία*) des Pythagoras (VI 11 S. 218), „so will ich dir Vorauswissen verleihen und deine Augen so mit Klarheit erfüllen, daß es dir möglich ist, einen Gott zu unterscheiden, einen Heros zu erkennen und schattenartige Erscheinungen¹ zu überführen, wenn sie Menschengestalten vortäuschen“. So wird also bei Apollonios die Gabe der Prophetie an die Bedingung der Askese geknüpft. Am klarsten spricht er diesen Gedanken in der Verteidigungsrede vor Domitian aus (VIII 7 S. 314, 9 ff.), wo er sich vor dem Kaiser gegen den Punkt der Anklage, kraft welcher Voraussetzung oder Schlußfolge er eine der Stadt Ephesos drohende Pest vorausgesagt habe (vgl. VIII 5), folgendermaßen rechtfertigt: „Du hast vom Vertreter der Anklage gehört, daß ich nicht wie die anderen lebe, und ich selbst habe mich eingangs darüber geäußert, daß meine Nahrung einfach (*λεπτόν*) ist und angenehmer als die Schwelgerei (*σέβαρις*) anderer. Dies, o Kaiser, erhält mir die Sinne in unaussprechlicher himmlischer Klarheit (*αἰθρία*) und verhindert, daß sich irgend etwas Trübes (*θολερόν*) mit ihnen verbindet, und es erlaubt mir andererseits, das jetzt und in Zukunft Geschehende wie im Strahl eines Spiegels zu schauen. Denn der Weise wird nicht warten, bis die Erde aufdampft oder gar die Luft verdorben ist, wenn das Unwetter herabstürzt, sondern er wird die Vorgänge wahrnehmen, wenn sie noch vor der Tür stehen, später zwar, als die Götter, eher jedoch als die Masse. Denn die Götter nehmen das Zukünftige, die gewöhnlichen Menschen das vor sich Gehende, die Weisen aber das Nahende wahr.“² Zu dieser Lebensweise gehört auch die Enthaltung von Wein. Darüber äußert sich Apollonios am ausführlichsten II 37: „Auch das Prophetische (*τὸ μαντικόν*) aus den Träumen, was das Göttlichste im Menschlichen zu sein scheint, erkennt die Seele leichter, wenn sie nicht vom Weine getrübt (*ξυντεθολωμένη*) ist, sondern es rein (*ἀκίρατος*)

¹ *ομοιοῦν γαντάσματα* nach Platon *Phaid.* 81 D. Von der Fähigkeit des philostratischen Apollonios, sich auch seiner präexistenten Vergangenheit zu erinnern, soll unten genauer die Rede sein.

² Vgl. VIII 5, wo Apollonios die Vorhersage der in Ephesos ausgebrochenen Pest in Kürze damit begründet, daß er eine leichtere Lebensweise (*λεπιότερα διαίτα*) führe.

und im Zustande der Betrachtung (*περιαθροῦσα*) aufnimmt.“ Zum Beweis, daß die Götter nur in die nüchternen Seelen ihre Offenbarung (*τὸ χρησμῶδες*) legen, führt Apollonios die Gepflogenheit beim Orakel des Amphiaraos in Attika an. Wer dort einen Traum zu erhalten wünsche, müsse sich zuvor einen Tag der Speisen und drei Tage des Weines enthalten, „um mit heller Seele (*διαλαμπούση τῇ ψυχῇ*) die Orakelworte aufzunehmen“ (II 37). Aber als Voraussetzung für die Gabe der Mantik ist nicht nur die *ἀποχὴ ἐμψύχων* und die *ἀνοινία*, sondern auch die unblutige Opferart notwendig. „Denn zu welcher Torheit“, wir führten diese Worte des Apollonios aus seiner Verteidigungsrede bereits oben an, „würde ich schreiten, wenn ich ... Mordblut und Eingeweide berühren wollte, die ich nicht opfern darf und die den Göttern nicht angenehm sind? Dann würde mich auch die Stimme der Gottheit verlassen, da ich nicht rein wäre“ (VIII 7 S. 315f.). Also blutige Opfer sowohl wie die Eingeweideschau zum Zweck der Weissagung lehnt Apollonios, auch darin dem Pythagoras ähnlich¹, aus Gründen der Reinheit ab. Das mantische Motiv erklärt bei Apollonios auch den Verzicht auf jede Propaganda. Wie wir sahen, gestattet er seinen Begleitern den Genuß von Fleisch und Wein, da die Enthaltung hiervon ihnen doch nichts nütze, bei ihm selbst aber seinen in früher Jugend angenommenen philosophischen Grundsätzen entspreche (II 7). Dieser hervorragenden Bedeutung des mantischen Motivs gegenüber spielen Elemente der Volksreligion bei der vegetarischen Lebensweise des Apollonios überhaupt keine Rolle. Denn es handelt sich bei ihm nicht um die Enthaltung von bestimmten Tieren oder Teilen von Tieren, die durch gewisse Vorstellungen des Volksaberglaubens erklärt werden könnte, sondern um die Enthaltung von Beseeltem schlechthin.

Über die Seelenwanderungslehre des Apollonios und ihr Verhältnis zu seiner Lebensweise ist noch einiges zu sagen. Bei Philostrat erscheint der Tyaneer als Anhänger dieser Lehre. Diese setzt er nicht nur bei seinem Meister Pythagoras voraus (VI 11 S. 216, 28 ff. und VIII 7 S. 308, 5 ff.)², sondern behauptet

¹ Daß Pythagoras die Eingeweideschau verworfen habe, berichtet Herakleides Pontikos bei Jamblich *Vita Pyth.* § 147. Vgl. oben S. 111 Anm. 4.

² An der bereits erwähnten zweiten Stelle ist von der Existenz des Pythagoras als Euphorbos die Rede, und dann heißt es weiter: „Nachdem er gemäß dem Seelenwanderungsgesetz der Adrasteia viele Körper durchlaufen hatte,

sie auch von sich selbst. Er erzählt ausführlich von den Schicksalen, die er in einer früheren Existenz als ägyptischer Schiffsunternehmer gehabt habe (III 23 und VI 21). Ausdrücklich ist von einem Übergang einer Menschenseele in einen Tierkörper nur einmal die Rede (V 42). Es handelt sich dort um einen vorwiegend vegetarisch lebenden¹ und daher reinen Löwen in Ägypten, in dem Apollonios die Seele des Königs Amasis entdeckt. Ferner glaubt Apollonios bei der Heilung eines tollen Hundes und eines von ihm gebissenen jungen Mannes in Tarsos in diesem die Seele des Mysiers Telephos zu erkennen (VI 43). Aber wenn man von diesen beiden Wundergeschichten absieht, so bleibt als hauptsächlichster Beleg für Apollonios' Seelenwanderungsglauben nur dessen Erzählung von seiner Existenz als ägyptischer Steuermann übrig. Übrigens ist auch in den Apolloniosstücken der Pythagorasvita Jamblichs von Pythagoras' Seelenwanderungslehre nichts erwähnt. Vor allem aber, darauf hat J. Hempel S. 18f. mit Recht hingewiesen, steht der 58. Brief des Apollonios mit seinen Gedanken über das Wesen der Seele dem Dogma von der Seelenwanderung ziemlich fern. Vor die Wahl gestellt, zwischen der Glaubwürdigkeit dieses Briefes und der Tradition von III 23 zu entscheiden, wählt Hempel die erstere Möglichkeit. In III 23 ist er geneigt, ein Werk der ausschmückenden Tradition zu sehen, „um so mehr, als derselbe Zug in den einleitenden Worten (des Philostrate) I 1 und in der sicher unhistorischen Rede (des Apollonios) an die Gymnosophisten VI 11 (S. 216, 28 ff.) und VI 21 wiederkehrt“. Wir können dieser Auffassung vom vegetarischen Gesichtspunkt aus nur zustimmen. Denn so viel ist aus der bisherigen Ausführung klar geworden, daß die Seelenwanderungslehre im Gegensatz zu anderen bereits erwähnten neupythagoreischen Anschauungen zur Begründung der fleischlosen Diät bei Apollonios nicht die geringste Rolle spielt, wie es doch erwartet werden müßte, wenn jener Lehre bei dem Tyaneer eine entscheidende Bedeutung zukäme. Im Zusammenhang mit dem Dogma von der Seelenwanderung könnte

nahm er wieder Menschengestalt an“, d. h. kam er dann als Pythagoras wieder zur Welt. Hier wird auch das Eingehen in Tiergestalt stillschweigend vorausgesetzt.

¹ „Er leckte weder vom Opferblut noch war er lüstern nach dem Fleisch der Opfertiere, da nur Honigkuchen, Brot, Naschwerk und gekochtes Fleisch seine Nahrung bildeten“ (V 42).

ferner als moralisches Nebenmotiv Apollonios' Rücksicht auf die Tierwelt erwähnt werden. Er tritt uns entgegen als entschiedener Freund der Tiere. Das zeigt sich in den beiden erwähnten Geschichten von dem ägyptischen Löwen und dem tollen Hunde. Er versteht die Sprache der Tiere (I 20), und andererseits lauschen und gehorchen seiner Rede selbst die Sperlinge auf dem Dache (IV 3). Deshalb empfindet er es als eine Störung des Friedens zwischen Menschen und Tieren, wenn man gegen diese um der Nahrung und Kleidung willen das Messer schärft (VIII 7 S. 307, 27).

Andere Motive rationeller Art klingen neben dem mantischen Hauptmotiv nur schwach an; am meisten noch der hygienische Gesichtspunkt. Dieser kam bereits in dem Ausspruch des jungen Apollonios zum Vorschein, in dem er seine Lebensweise der Tätigkeit der Ärzte verglich (I 8). Ebenso wird als Lohn für die unblutigen, d. h. reinen Opfer (*καθαρὰ θύματα*) den Weisen hohes, glückliches, von Krankheit unverkürztes Alter verheißen; daneben aber auch andere Güter, wie immer wachsende Weisheit und Freiheit von der Tyrannei der Bedürfnisse (VIII 7 S. 320, 20 ff., vgl. oben S. 306). Auch in den Briefen sind die leiblichen Güter die Grundlage, auf der sich die geistigen aufbauen. So führt nach Brief 52 die pythagoreische Lebensweise zu allen Wissenschaften einschließlich der Heilkunst, die auch für die Seele nötig ist (*Epist.* 23) und, wie wir sahen, zu „aller göttlichen Mantik“, vor allem zur Erkenntnis der Götter und zum Wissen der Dämonen, endlich zu allen Tugenden, vor allem der Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*, vgl. *Epist.* 79 u. 85), und zur Unsterblichkeit.

Wenn auch Apollonios nach allgemeiner Auffassung nicht zu den wirklich großen Männern seiner Zeit gehört¹, so hat er doch einen nachhaltigen Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt. Seine „Gemeinde hat sich unter der Einwirkung der Biographie des Philostrat weiter entwickelt und umgestaltet und wird noch von Eunapios im Leben seines Lehrers Chrysanthios aus Sardes (Mitte des 4. Jahrh. n. Chr.) erwähnt, der sich in Lebensführung und Weisheit den Apollonios zum Vorbild nahm.“² Ein literarisches Beispiel möge hier noch Erwähnung finden. Nach Hempels ansprechender Vermutung (S. 8, 2) sind Heliodors *Aithiopika*, die wohl frühestens in das 3. Jahrh. n. Chr. zu

¹ Vgl. z. B. J. Geffcken, *Relig. Strömungen im 1. Jahrh. n. Chr.*, Studien d. apologet. Seminars in Wernigerode H. 7, 1922, 23.

² Ed. Meyer, *Hermes* LII (1919) 386.

setzen sind ¹, „von Philostrat abhängig, wie die Erwähnung der ägyptischen Gymnosophisten (X 1 ff.), die Forderung einer opferlosen Gottesverehrung (X 3), dazu die Betrachtung des Helios als des höchsten Gottes zeigen.“ Dazu könnte nach dem Vorgang von E. Rohde noch eine weitere Stelle gefügt werden.² III 11 wird von Kalasiris erzählt, daß er sich des Weines und der Speisen von beseelten Wesen enthielt, und als Grund angegeben, daß er Ägypter und Prophet der Isis war.³ Da im übrigen eine dauernde Enthaltung von Fleisch- und Weingenuß für den Isis-Kult nicht bezeugt ist, so wird man, zumal es sich hier auch um die Lebensweise eines Propheten handelt, einen Einfluß des Philostrat nicht ohne weiteres von der Hand weisen.

Kapitel 30

Carmen aureum, Pseudo-Phokylides und Sextus

Nicht nur bei Apollonios, sondern auch an anderen Stellen finden sich Spuren, die mit größerer oder geringerer Deutlichkeit auf die neupythagoreische Fleiscenthaltung hinweisen. So ist von der Diät in den sog. Goldenen Versen des Pythagoras die Rede.⁴ Nach Überweg-Praechter⁵ ist dieses Gedicht im 1. Jahrhundert vor oder nach Chr. entstanden. Die sorgfältigste Analyse bietet A. Delatte.⁶ Von allgemeinen Geboten abgesehen, wie z. B. dem, den Bauch zu beherrschen (v. 10), sowie auch die körperliche Gesundheit nicht zu vernachlässigen, sondern in Speise und Trank Maß zu halten (v. 32 f.), ist hier vor allem v. 35 zu nennen: Gewöhne dich daran, eine reine einfache Diät (*δίαιτα καθάρειος ἔθρουπος*) zu beobachten, wobei man an die Worte des Dialogteilnehmers Magnos bei Athenaios III 74 D erinnern kann, daß die Feige die Menschen

¹ Nach Christ-Stählin, Geschichte d. griech. Literatur II 2⁶ (1924), 822.

² E. Rohde, Griech. Roman, 3. Aufl. (1914), 469. Freilich glaubt Rohde an der angeführten Stelle an eine Einwirkung des Porphyrios. Vgl. auch oben S. 35.

³ Ähnlich II 23, wo es heißt: „Sie (= Kalasiris und Knemon) aßen Nüsse, Feigen, frischgebrochene Datteln und anderes, wovon der Greis zu essen pflegte; denn um der Nahrung willen ein Leben zu vernichten, gestattete er nicht.“

⁴ Vgl. E. Diehl *Anthologia lyrica Graeca* I (1925) 186—194.

⁵ Überweg-Praechter, Grundriß der Gesch. d. Philos. I¹² (1926) 518.

⁶ A. Delatte *Études sur la littérature pythagoricienne*, Bibliothèque de l'école des hautes études, 217. fasc., Paris 1915, p. 45—79.

zu dem reinen Leben (*καθαρείος βίος*) hinführe.¹ Von den auf gewisse Speiseverbote hindeutenden Versen 67 f.: „Enthalte dich der Speisen, die wir nannten in den Weißen und in der Lösung der Seele“ — jedenfalls zwei neupythagoreischen Schriften — wird bei der Besprechung des Kommentars des Neuplatonikers Hierokles noch näher die Rede sein.²

Ferner mögen hier die Gnomen des Pseudo-Phokylides³ erwähnt werden, deren Vers 139: „Nimm nicht Speise des sterblichen Rindviehs (*κτήνηνς θνητοῦ βορῆν*) nach der Wage!“ möglicherweise Enthaltung von Beseeltem im Auge hat.⁴ Roßbroich glaubt, dieses Gedicht mit großer Wahrscheinlichkeit in das 1. Jahrh. n. Chr. setzen zu können.⁵

Endlich sind zu nennen die ins 2. Jahrh. n. Chr. zu setzenden Sprüche des Sextus⁶, dessen Empfehlung einer vegetarischen Lebensweise an spezifisch pythagoreische Lehren erinnert.⁷ „Die Verwendung alles Tierischen (zur Nahrung)“, heißt es bei ihm, „ist etwas Indifferentes (*ἀδιάφορον*), vernünftiger jedoch ist die Enthaltung („zitiert von Origenes VIII 30 S. 245, 11 als auch bei den Christen sehr beliebte Sentenz des Sextus“).⁸

¹ In der Auffassung vom relativen Wert der physischen Gesundheit, die in den die Diät betreffenden Versen (v. 32–35) zum Ausdruck kommt, sieht Delatte aaO. 56 wohl mit Recht einen sehr späten Mystizismus wirksam, der von der pythagoreischen Ansicht, nach der die körperliche Gesundheit einen Teil der moralischen Gesundheit bildet, grundverschieden ist.

² Hier sei nur erwähnt, daß Delatte p. 72 in der Tatsache, daß sich in dem Goldenen Gedicht keine Stelle findet, die diese Anspielung rechtfertigt, den besten Beweis dafür erblickt, daß diese Verse keine Erfindung des Kompilators sein können. Die Enthaltung bezieht Delatte auf den Genuß von Bohnen und Tierfleisch.

³ Vgl. E. Diehl *Anthologia lyrica Graeca* I 194–208.

⁴ Diese Ansicht vertritt M. Roßbroich *De Pseudo-Phocylideis*, Diss. Münster 1910, 82. Nach ihm war Fleiscenthaltung zu alexandrinischer Zeit und später sehr verbreitet. Allerdings scheint das partielle Speiseverbot in v. 148: „Verzehre nicht von wilden Tieren angefressenes Fleisch (*θηρόβορον κρέας*)!“ dem allgemeinen Fleischverbot zu widersprechen.

⁵ Roßbroich aaO. 25. Der gleichen Ansicht sind auch P. Wendland, *Jahrb. f. klass. Philol.*, Suppl.-Bd. 22 (1896) 712, 2 und K. Praechter aaO. 571 f., der auch auf die Nachahmung des Goldenen Gedichtes durch Pseudo-Phokylides hinweist.

⁶ Vgl. W. Kroll bei Pauly-Wiss.-Kroll IIA Sp. 2063.

⁷ So urteilt J. Kroll, *Die Sprüche des Sextus*, in E. Hennekes Neutestam. Apokryphen, Tübingen 1924, 628.

⁸ J. Kroll aaO. 633 Nr. 109.

VIII. Abschnitt

Die letzte Phase des antiken Vegetarismus
im Neuplatonismus

Kapitel 31

Der Neuplatoniker Plotinos.

Die neupythagoreische Askese erwies sich als so lebenskräftig, daß sie auch im Neuplatonismus weiter wirkte. Über Ammonios Sakkas, den Begründer dieser Philosophenschule, wissen wir zu wenig, um darüber etwas behaupten zu können. Wohl aber begegnen wir der neupythagoreischen Askese bei Plotinos, seinem bedeutendsten Schüler. Das geht aus der *Vita Plotini*, die uns Porphyrios hinterlassen hat¹, deutlich hervor. „Er (Plotin) wollte nicht Arzneien aus animalischen Substanzen wilder Tiere nehmen, da er ja auch das Fleisch der zahmen Tiere nicht esse“ (§ 2).² Sein Anhänger Rogatianus aß nur einmal des Tages (§ 7). „Auch den Schlaf stieß Plotin von sich durch spärliche Kost — denn selten aß er Brot — und durch fortdauernde Richtung auf sein Inneres“ (§ 8). Und in einem in Versen abgefaßten Orakel des Apollon (§ 22), das eine Antwort darstellt auf die Frage des Amelios, wohin Plotins Seele gegangen sei, ist davon die Rede, wie er dem blutgetränkten Leben (αἱμόβοτος βίος) entronnen und in die Gemeinschaft hervorragender Männer der Vorzeit, wie des Platon und Pythagoras, eingegangen sei, wo er stets von Ambrosia sich nähre (πληρούμενος αἰὲν ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν). In der Prosa-Paraphrase dieses Gedichtes heißt es von Plotin, „daß er alles anwandte, um frei zu werden vom Irdischen, zu entkommen der bitteren Woge und dem blutgetränkten Leben hier unten“ (§ 23). Nach dem Hauptzeugnis von § 7, zu dem die weiteren Zeugnisse nur den geistigen Hintergrund bilden, kann es nicht zweifelhaft sein, daß Plotin für seine Person ein Anhänger der vegetarischen Lebensweise war. Freilich spielt in seiner Lehre das Asketische

¹ Für die *Vita Plotini* und für die Enneaden benutzen wir hier die Ausgabe von E. Bréhier, Bd. 1—4, Paris 1924—1927.

² Οὐτε κλωνίῃσιν ἠνέσχετο . . . οὔτε τὰς θηριακὰς ἀντιδότους λαβεῖν ἠπέμεινε, μηδὲ τῶν ἡμέρων ζώων τὰς ἐκ τοῦ σώματος τροφὰς προσέεισθαι λέγων.

nur eine geringe Rolle.¹ Speziell seine Gewohnheit, tierische Nahrung zu verschmähen, wird in den Enneaden überhaupt nicht erwähnt, geschweige denn begründet. Weder die Fähigkeit zur Mantik, wie im Neupythagoreismus, noch Elemente der Volksreligion kommen für Plotins Fleiscenthaltung als Motive irgendwie in Betracht. Hat sich doch dieser Denker über die Frage der Opfer kaum irgendwie geäußert. Aber auch die Seelenwanderungslehre, die bei ihm als dem Nachfolger Platons eine große Rolle spielt — III 4, 2 spricht er sich über den Übergang menschlicher Seelen in Tiere und Pflanzen ausführlich aus — wird zur Begründung seiner vegetarischen Lebensweise in keiner Weise herangezogen. Damit versteht es sich von selbst, daß ihm jede Propaganda in dieser Frage fern lag, und daß bei seiner Polemik gegen die Gnostiker (II 9), von denen einige die Verwerfung tierischer Nahrung ausdrücklich lehrten und übten², dieser Punkt überhaupt nicht berührt wurde. Wohl hält es Plotin für notwendig, den Leib, in dem er wie Platon ein Grab der Seele erblickt (IV 8, 3 Anf.), zu beeinträchtigen und zu schwächen (*μυρῶειν καὶ χεῖρω τὰ σώματα ποιεῖν* I 4, 14). Als eine Ursache oder Teilursache für die Differenzierung der Seelen erscheinen ihm auch die Nahrungsmittel (IV 3, 15 Anf.).³ So war ihm zur Erreichung seines höchsten Zieles, der Ekstase, die Askese eine zwar nicht ganz entbehrliche, aber eben doch nur negative Vorbedingung. Hierüber besondere Vorschriften zu machen verschmähte er, indem er es der freien Selbstbestimmung des Einzelnen überließ.

Kapitel 32

Der Neuplatoniker Porphyrios

Anders stand es in dieser Hinsicht mit seinem größten Schüler, Porphyrios von Tyros. Es waltet hier möglicherweise ein ähnliches Verhältnis ob wie bei Platon und Xenokrates.

¹ Am ausführlichsten hat sich hierüber H. Strathmann, *Gesch. der frühchristl. Askese* I (1914) 329—333 ausgesprochen.

² Im Gegenteil hat Plotin II 9 c. 15 nur diejenige Richtung der Gnostiker im Auge, die in ihrem Indifferentismus und Libertinismus alle Sittengesetze verachtete. Vgl. Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur. Neue Folge V 3 (1901) 46.

³ Falls *τροφαί* in diesem Zusammenhang ähnlich wie bei Platon *Phaidon* 81 DE nicht Lebensweisen bedeutet.

An schöpferischer Kraft seinem Meister nicht vergleichbar und nüchterner in seinem Wesen, zeigt er sich zu verschärfter Anwendung äußerer Mittel geneigt. So wird er in der Tat zum Prediger der Asketik. Diese Anschauungen übernahm er aber erst als Schüler Plotins. In seinem Jugendwerke, der „Orakelphilosophie“, befürwortet Porphyrios unbedenklich die blutigen Opfer. So gibt er dort besondere Vorschriften über die jedesmal nötigen Opfertiere, sei es, daß man den himmlischen oder den chthonischen Gottheiten, den Nymphen oder Meeresgöttern Gaben darbringt.¹ Aber er scheint den Widerspruch zu solchen Vorschriften nicht bemerkt zu haben, wenn er an anderer Stelle in echt pythagoreischer Weise die blutigen Opfer nur als die Lust der bösen Dämonen bezeichnet.² Nach seiner Bekehrung zum Neuplatonismus wird die pythagoreische Denkweise bei ihm zur herrschenden. Wohl stellt er in seinem umfassenden Werke „Gegen die Christen“ die Frage, warum die Christen die in der Bibel gebotenen Opfer nicht mitmachten.³ Aber der Empörung seiner vegetarischen Denkweise gegen Jesu Worte wie Johannes 6, 54⁴ macht er unverhohlen Luft. Der gleiche Standpunkt tritt uns in dem „Briefe an den Priester Anebon“ entgegen, wenn Porphyrios unter den sich dort findenden

¹ G. Wolff *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berl. 1856, S. 130, 75.

² AaO. 113f., 149 (vgl. unten S. 324 Anm. 4).

³ fr. 79 Harnack (Abhandlungen d. Berl. Akad., Jahrg. 1916 Nr. 1: Porphyrios „Gegen die Christen“, 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate).

⁴ fr. 69 Harnack. Vgl. ferner Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I 4. Aufl., Lpz. 1924, 248, 1, wo fr. 69 vollständig übersetzt ist. Wir geben hier nur die Hauptsätze wieder: Zu Joh. 6, 54 („Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“) bemerkt Porphyrios: „Ist denn dies nicht tierisch und widersinnig, ja viel mehr widersinniger als aller Widersinn und tierischer als tierische Roheit, daß ein Mensch Menschenfleisch essen und seines Stammesgenossen und Verwandten Blut trinken und dafür das ewige Leben bekommen soll? Denn sage mir: welch größere Roheit könnt ihr noch, wenn ihr dies tut, in das Leben einführen, welch ein Verbrechen werdet ihr noch aufbringen, das fluchbeladener wäre als diese ekelhafte Ruchlosigkeit? Das Ohr erträgt es nicht. Ich meine noch gar nicht die Handlung, sondern nicht einmal den Namen dieses völlig unerhörten fremdartigen Frevels . . . Was bedeutet nun dieses Wort? Denn wenn es auch einen mehr allegorisch-mystischen und ersprießlichen Sinn haben sollte, so muß doch der bloße Klang des Wortes, wenn er an das Ohr dringt, die Seele beleidigen und durch seine Widerlichkeit in Aufruhr versetzen.“

Aporien auch die Frage aufwirft, warum die Götter, wenn sie bei ihren Verehrern keine Fleischkost sehen wollen, sich doch durch blutige Opfer herniederziehen lassen.¹ Und auch in der Schrift „Von der Rückkehr der Seele zu Gott“² wird Porphyrios nicht anders gedacht haben. Erschöpfend wurde jedoch das vegetarische Problem von dem Tyrier erst in seiner Schrift „Über die Enthaltung von Fleischnahrung“ (*Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* = *De abstinentia*)³ behandelt. Veranlaßt wurde er zu dieser Schrift

¹ Vgl. Jamblich *De mysteriis liber* rec. G. Parthey, Berl. 1857, p. XXXVIII f. fr. 29.

² Die Fragmente bei J. Bidez *Vie de Porphyre*, Leipz. 1913, Anhang S. 27–44.

³ Neben Bernays' noch immer grundlegendem Buche über „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit“ (Berlin 1866) und Zellers einschlägigem Kapitel in seiner „Philosophie der Griechen“ III 2⁴, 693 ff. ist hier vor allem J. Bidez *Vie de Porphyre*, H. Strathmanns Ausführungen unter dem Gesichtspunkte der Askese (S. 334–343 des I. Bandes seiner Geschichte der frühchristlichen Askese) und J. Geffkens Darlegungen von Porphyrios' religiöser Entwicklung (Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 2. Tsd. mit Nachträgen, Heidelberg 1929, S. 56–76) berücksichtigt. Ferner habe ich mit Nutzen F. Thedingas Studie über „Die Paränese in des Porphyrios' Schrift *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*“, Rhein. Mus. N. F. 76 (1927) 54–101 verwertet. Vor allem seine wissenschaftlich genauen Übersetzungen der porphyrischen Schrift (Buch I 27–57; II 37–46, 49–52; III 26 (S. 222, 25)–27; IV 20 S. 264, 2–266, 13 Nauck²) kamen meinen Ausführungen zugute. Seinen Beweis, daß die angeführten (paränetischen) Partien von Numenios aus Apameia herrühren, halte ich für nicht sehr stark und überzeugend und konnte deshalb mit dieser These nicht weiter operieren. Vor allem kann man Thedinga entgegenhalten, daß die verglichenen Abschnitte einen ganz verschiedenen geistigen Charakter zeigen. So stellt sich *De abst.* II 36 (S. 166, 1)–43 als einheitliches Stück gewisser Platoniker (*τῶν Πλατωνικῶν τινες* S. 166, 1) dar. Man wird wohl nach wie vor Heinze, Xenokrates, 1892, 119 ff. zustimmen dürfen, wenn er den Xenokrates als Urquelle des genannten Abschnittes ansieht, es aber durchaus in der Schwebe läßt, ob Numenios der Vermittler ist. (Er redet vielmehr S. 122 nur von einem „späten stoisch beeinflussten Platoniker“.) Hier hätte Thedinga auf den wichtigen Aufsatz von W. Bousset „Zur Dämonologie der späteren Antike“ (Arch. f. Religionswiss. XVIII (1915) 134–172) eingehen sollen, der zu Porphyrios *De abst.* II 36–43 schlagende Parallelen aus den pseudoklementinischen Schriften anführt und zu dem Ergebnis gelangt, daß die dualistische Dämonologie in dem genannten Fragment bei Porphyrios persischen Ursprungs ist (Bousset aaO. 168). Ferner scheint in Porphyrios *De abst.* I 27–57 eine ganz andere Quelle zugrunde zu liegen als in II 37 ff. Auch wird man das epikureische Stück, das I 48–54, allerdings mit Gedanken des Porphyrios durchsetzt, vorliegt, schwerlich über Numenios dem Porphyrios zuzuleiten brauchen. Auch von W. Theiler, Porphyrios und Augustin (Schriften d. Königsberger Gel. Ges.,

durch die Nachricht, daß sein Freund Castricius Firmus, wahrscheinlich unter dem Einfluß von (kynischen) Adiaphoristen, die in die neuplatonischen Kreise eingedrungen waren¹, nicht nur von der fleischlosen Diät abgefallen sei, sondern die Enthaltensamen auch in öffentlichen Vorträgen angegriffen habe. Darauf glaubte Porphyrios, der damals noch in Sizilien weilte², nicht schweigen zu dürfen. Um ganze Arbeit zu leisten, beschloß er, zur Verteidigung der „altehrwürdigen, gottwohlgefälligen Lehre“ (*De abst.* I 3: *παλαιὸν δόγμα καὶ θεοῖς φίλον*) nicht nur die eigene Überzeugung darzulegen, sondern auch die Gründe der Gegner, die er für viel wichtiger hielt als die von Castricius und seinen Anhängern angeführten, zusammenzustellen und zu widerlegen. So wurde diese Schrift ein Quellenwerk für den antiken Vegetarismus überhaupt. Das ganze Werk ist so angelegt, daß im 1. Buche zunächst die Meinungen der Gegner des Vegetarismus, nämlich der Stoiker und Peripatetiker, der Epikureer und, als zweier Vertreter der Laien, des Herakleides Pontikos und des Clodius aus Neapel, auszugsweise mitgeteilt werden. Der Rest des 1. Buches ist dann dem Nachweis des Porphyrios gewidmet, daß Mäßigkeit und Einfachheit sehr wohl bei einer vegetarischen Lebensweise geübt werden können. Im 2. Buche, in dem er vor allem aus Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit Auszüge bringt, sucht der Neuplatoniker zu erhärten, daß auch die Frömmigkeit sehr wohl bei einer fleischlosen Diät beobachtet werden könne. Das 3. Buch, in dem besonders plutarchische Schriften verwertet sind, dient dem Nachweis, daß das gleiche in bezug auf die Tugend der Gerechtigkeit gilt. Endlich werden wir im 4. Buche, das am Ende verstümmelt ist, mit den mehr oder weniger vegetarisch lebenden Völkern und Einzelpersonen bekannt gemacht. Die rein historischen Partien über Meinungen der Gegner wie auch der Anhänger einer vegetarischen Lebensweise haben wir bereits in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargelegt, ebenso wie das wenige, was wir über vegetarisch lebende Einzelpersonen erfahren. Auch über die fleischlos lebenden Völker wurde in einem besonderen Kapitel gehandelt. So sollen jetzt unter tun-

Geisteswiss. Kl. 10. Jahr 1. H.) Halle 1933 S. 4 Anm. 2 wird die Auffassung Thedingas stillschweigend widerlegt.

¹ Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 14.

² Bidez *Vie de Porphyre* 99, 3.

lichster Ausschaltung aller rein historischen Notizen vor allem die Gedanken des Porphyrios selber ins Licht gestellt werden.

Zunächst wollen wir uns das Wesen der diätetischen Vorschriften des Philosophen klar machen. Wenn wir auch die Motive später noch genauer betrachten werden, so mag gleich zu Anfang bemerkt werden, daß Porphyrios' asketische Vorschriften von dem denkbar stärksten Spiritualismus getragen sind. Seine Fleischenthaltung ist nur ein Stück, freilich das Hauptstück seiner gesamten Askese. Auch der geschlechtliche Genuß, selbst der naturgemäße, ist ihm eine Verunreinigung (*De abst.* IV 20, vgl. I 40); er warnt vor dem Besuch von Schauspielen, Pferderennen, Tänzen und dergleichen (I 33). Aber er hält die Speiseenthaltung für besonders wichtig, weil hier völlige Enthaltung, wie etwa bei sexuellem Verkehr, ausgeschlossen ist.¹ Hier ist der Logos als Lehrmeister unentbehrlich (I 45). Freilich das Ideal wäre es, wenn wir in allen Stücken bedürfnislos wären. Aber dieser Mangel der menschlichen Natur hat seine Ursache in unserer Entstehung, darin, daß wir in der Armut (*πενία*) geboren wurden, nachdem die Fülle (*πόρος*) geschwunden war (III 27 S. 225, 25—226, 1).² In einem präexistenten Zustande waren wir vernünftige Wesen (*νοεραὶ οὐδαίαι*), rein von aller Sinnlichkeit und Unvernunft. Aber weil wir außerstande waren, ewig bei dem Intelligiblen zu weilen, und andererseits uns zu der irdischen Welt stark hingezogen fühlten, wurden wir in das Sinnliche verstrickt (frei nach I 30 S. 108, 18 ff.). Die Seele wurde eingekörpert und dadurch befleckt (IV 20 S. 263, 20 f.).³ Das Herabsinken der Seele zur Materie ist die Ursache alles Bösen (III 27 S. 226, 11 f.). So ist die Speise eine Wegzehrung nicht nur zum

¹ Nur einmal fordert er von denen, die wachen Geistes sein wollen, d. h. von den Philosophen, den Verzicht auf Weingenuß (*De abst.* I 27: *νηφάλιον καὶ ἄοικον ποτόν*).

² Mit Recht bemerkt Thedinga, Rhein. Mus. N. F. 76 (1927) 93, daß diesen Ausführungen der platonische Mythos im Symposion c. 23 p. 203 B zugrunde liegt. Die *Penia* deutet er als die Materie, das Prinzip des Bösen, den *Poros* als die aus der Weltseele stammende Formkraft, den *Logos*. Über den auch sonst von Porphyrios gern gebrauchten *Topos* vgl. W. Theiler, Porphyrios und Augustin, S. 27.

³ Die gleiche Vorstellung von der befleckenden Gemeinschaft des Körpers findet sich bei dem Neupythagoreer Onatas nach Stob. *Eclog.* I 1, 39: *Ἀ δὲ γὰ τῷ σώματος κρῶσις μαιίνει τὸ καθαρόν τᾶς ψυχᾶς· ἃ μὲν γὰρ ἀκήρατος καὶ θεῖον ἐστι, τὸ δὲ θνατὸν καὶ θολομυγές.*

Leben, sondern auch zum Sterben (IV 20 S. 265, 21 f.). Auf die wahre geistige Speise kommt es an. „Man soll zwar alles ernähren, aber danach streben, das Vornehmste in uns zu mästen. Die Nahrung einer vernünftigen Seele ist also die, die sie vernünftig erhält; das aber ist der Geist. Daher muß man sie mit Geist ernähren und danach streben, sie mit diesem zu mästen mehr als das Fleisch mit den Speisen. Denn der Geist bewahrt uns das ewige Leben, der Körper aber, wenn er gemästet wird, läßt die Seele hungern“ (IV 20 S. 264, 22—265, 5). Von diesem spiritualistischen Standpunkte kommt Porphyrios dann dazu, in quantitativer Hinsicht die Beschränkung der Nahrung (I 53 nach Epikur), in qualitativer die unbeseelte, d. h. fleischlose Diät (*ἀψυχος διαίτα* I 46, *ἄσαρκος* δ. I 2), die aus Früchten und Gemüsen besteht, zu empfehlen (I 46).

Dem beachtenswerten gegnerischen Einwande, was geschehen würde, wenn alle dieser Lehre folgten (I 26), begegnet Porphyrios einmal mit dem Hinweis, daß wir dann sicherlich glücklich wären, da die Gerechtigkeit bei uns auf Erden eine Wohnstätte hätte (frei nach III 27 S. 227, 3—7). Näher kommt seiner eigenen Überzeugung jedoch ein Pythagoras-Ausspruch (IV 18 S. 259, 19—260, 1): „Wenn alle Könige wären“, so sagte dieser, „so wäre das Leben schwer bis zu Ende zu führen, und doch braucht man deshalb das Königtum gewiß nicht abzuschaffen. Ebenso ist es, wenn alle sittlich gut wären, nicht möglich, Leute zu finden, die den Durchgang zur Staatsverfassung bewachen, wie er der sittlichen Tüchtigkeit angemessen ist; und doch wird niemand so von Sinnen sein, daß er nicht glaubte, allen zur Pflicht machen zu sollen, danach zu streben, sittlich gut zu werden.“

Porphyrios weiß sehr wohl, daß seine Forderung einer fleischlosen Diät ein unerreichbares Ideal bleiben wird (vgl. IV 20 Schluß). Vollends für die gegenwärtige Generation hat er wenig Hoffnung. „Das allerbeste wäre es vielleicht“, so meint er (II 31), „sich sofort zu enthalten. Da aber niemand sündlos ist, so bleibt nur noch übrig, für die Nachkommen durch die Reinigungen (*καθαρμοί*) die früheren Nahrungssünden wieder gut zu machen.“ Auch verhehlt er sich nicht, daß es nie an Fleischessern fehlen wird (I 52). Deshalb macht er ausdrücklich einen Unterschied zwischen der Menge (*οἱ πολλοί*) und den Besten (*οἱ βέλτιστοι* IV 18 S. 260, 15 f.). Seine diätetische Vorschrift gilt nicht den Handwerkern und auch nicht den Athleten, Soldaten, Schiffern, Rhetoren, das heißt,

überhaupt nicht denen, die dem tätigen Leben angehören (I 27), sondern, kurz gesagt, den Philosophen, denen, die mißtrauisch geworden sind gegen das Blendwerk des irdischen Lebens (I 28) und Liebe zum wahren Leben (*ἔρως περὶ τὸ ὄν* I 33 S. 110, 25f.) im Busen tragen. Deshalb fühlt sich der Philosoph nicht gebunden an die Gesetze, wie sie die Gesetzgeber im Hinblick auf die naturgemäß genannte mittlere Lebensweise (*μέσος βίος*) für die Menge geben, da für ihn das theoretische Leben (*θεωρητικὸς βίος* I 28) maßgebend ist. Er trägt ein ungeschriebenes und göttliches Gesetz (*νόμος ἄγραφος καὶ θεῖος*) in sich (I 28).¹ Er ist autonom und hat sich in der Gewalt (*αὐτονόμος, αὐτοῦ κρατεῖται* IV 18 S. 259, 15f.). Wenn er sich Bestehendes zum Vorbild nimmt, so sind es die heiligen Gesetze (*ἱεροὶ νόμοι*), die es auch bei Völkern und Staaten über die Fleiscenthaltung gibt (IV 18 S. 260, 16ff.). So ist die Lebensweise des Philosophen dem Leben der Gottheit ähnlich, nämlich einfach, selbstgenügsam² und keineswegs mit sterblichen Stoffen belastet (I 37).

Es versteht sich von selbst, daß Porphyrios seiner Diät entsprechend die blutigen Opfer ablehnt. „Ich komme nicht“, so sagt er (II 33), „um die für jeden einzelnen bestehenden Gesetze aufzulösen. Denn für mich ist jetzt nicht von einer Staatsverfassung die Rede. Da aber die Gesetze, unter denen wir als Staatsbürger leben, es gestattet haben, auch durch das Einfachste und Unbeseelte die Gottheit zu ehren, so werden wir, indem wir das Einfachste wählen, nach dem Staatsgesetz opfern und gleichzeitig selbst bestrebt sein, das angemessene Opfer darzubringen, indem wir den Göttern in jeder Hinsicht rein nahen.“ Wie bei Apollonios von Tyana läßt sich auch bei Porphyrios eine Stufenfolge von göttlichen Wesen und von Opfern beobachten. „Dem Gott über alles“, so heißt es II 34, „werden wir, wie ein weiser Mann (gemeint ist eben Apollonios von Tyana)

¹ Über die drei Arten der Gesetze, das Gesetz Gottes, das Gesetz der sterblichen Natur und das in Völkern und Staaten gegebene Gesetz, handelt Porphyrios ausführlich in seinem Briefe an Marcella (§ 25—27). Theoretisch bietet dieser Brief manche Ausführung und Erläuterung der Ansichten, die Porphyrios in der Schrift *De abstinencia* äußert. Da jedoch von der Speisenthaltung (*ἀποχὴ βρωμάτων*) nur beiläufig die Rede ist (§ 28) und über deren praktische Ausführung nichts erwähnt wird, ist ein näheres Eingehen auf diesen Brief in unserem Zusammenhang überflüssig.

² Vgl. Ad Marcellam § 11: „Gott braucht nichts, der Weise braucht allein Gott“ (*θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδένος, σοφὸς δὲ μόνον θεοῦ*).

sagt, nichts Sinnliches darbringen, weder durch Räucherwerk noch durch Anrufung. Denn es gibt nichts Stoffliches, was dem Unstofflichen nicht zugleich unrein wäre. Deshalb ist ihm weder das Wort der Stimme noch das innere Wort angemessen, wenn es durch Leidenschaft der Seele befleckt ist, sondern durch reines Schweigen und durch reine Gedanken über ihn verehren wir ihn. Ihm also sich verbindend und sich ähnlich machend, soll man seine innere Erhebung Gott als heiliges Opfer darbringen, ein Opfer, das gleichzeitig unser Hymnos und unser Heil ist. In Leidenschaftslosigkeit der Seele also und in Betrachtung Gottes wird dieses Opfer dargebracht. Seinen Abkömmlingen aber, den intelligiblen Göttern (*νοητοὶ θεοί*), soll man schon den aus sinnvoller Rede bestehenden Lobpreis dazufügen. Denn eine Erstlingsgabe ist das Opfer für jeden von dem, was uns Gott gegeben hat, wodurch er uns ernährt und unser Wesen für das Dasein zusammenhält. Wie also der Landmann von Garben und Früchten sein Erstlingsopfer darbringt, so wollen wir ihnen (d. h. den intelligiblen Göttern) von unseren schönen Gedanken über sie ein Weiheopfer bringen, indem wir ihnen danken für das, dessen Betrachtung sie uns geschenkt haben, und dafür, daß sie uns durch ihre Schau in Wahrheit nähren, indem sie mit uns zusammen sind, uns erscheinen und unserem Heile voranleuchten.“ „Den Göttern innerhalb des Himmels aber“, heißt es weiter (II 36 S. 165, 12 ff.), „Planeten sowohl wie Fixsternen, als deren aller Führer man die Sonne ansetzen muß und den Mond in zweiter Linie, möchten wir wohl ein ihnen (bereits) verwandtes Feuer anzünden und tun, was der Theologe sagt.¹ Er sagt aber, man solle kein beseeltes Wesen opfern, sondern von Gerste, Honig, den Früchten der Erde (*τὰ ἐκ γῆς ἀκρόδρανα*) und den (anderen) Blumen ein Weiheopfer darbringen; nicht aber solle von einem blutbefleckten Opferaltar das Feuer aufflammen.“

Diese Stufenfolge von Opfern jedoch wäre unvollständig, wenn nicht außerdem die Stellung des Porphyrios zum Dämonenkult dargelegt würde. Denn außer dem höchsten Gott, den intelligiblen und visiblen Göttern gibt es nach der neuplatonischen Lehre noch das Reich der Dämonen. Auf die ausführliche

¹ Gemeint ist Pythagoras, obwohl sonst gewöhnlich Orpheus als „der Theologe“ bezeichnet wird. — Die Anschauung von den Sternengöttern neben dem höchsten Gotte begegnet auch bei dem Neupythagoreer Onatas, Stob. *Eclog.* I 1, 39: *τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ οἱ θέοντες ἐν τῇ οὐρανῷ οὖν τῇ τῷ παντὸς περιαγῆσι.*

Dämonenlehre, die Porphyrios *De abst.* II 37—43 an der Hand orientalisches beeinflusster Platoniker (vgl. II 36) entwickelt, brauchen wir in diesem Zusammenhange nicht näher einzugehen.¹ Das Wesentliche ist, daß die bösen Dämonen (*κακοεργοὶ δαίμονες*) für die Menschen die Urheber aller Erdkatastrophen (II 40) und alles sittlichen Elends (II 40, 42) sind.² „Sie sind es, die sich an Trankopfer und Fettdampf (*λοιβῇ τε κνίσῃ τε* vgl. *Ilias* IX 500) erfreuen, durch die ihr pneumatisches und körperliches Wesen gemästet wird. Denn dieses lebt listig durch die schlaun Mittel von Dämpfen und Ausdünstungen und wird gestärkt durch die von Blut und Fleisch aufsteigenden Fettdünste (II 42).³ Daher wird ein kluger und verständiger Mann sich wohl hüten, solche Opfer anzuwenden, durch die er die also beschaffenen Dämonen an sich ziehen wird.“⁴ Dagegen wird er bestrebt sein, seine Seele in jeder Weise zu reinigen. Denn eine reine Seele greifen sie nicht an, da sie ihnen unähnlich ist. Wenn es aber für die Staaten notwendig ist, auch diese zu besänftigen, so geht das uns nichts an“ (II 43). So sehen wir, wie Porphyrios auch in der Opferfrage für die Menge der Nichtphilosophen Kompromisse macht.

Eine ähnlich ablehnende, jedoch von der Rücksicht auf die Gepflogenheiten der Menge nicht freie Haltung nimmt Porphyrios auch gegenüber der zum Zwecke der Weissagung angestellten

¹ Zum genaueren Verständnis von Porphyrios' Dämonologie sei auf Zeller, *Philosophie der Griechen* III 2⁴, 727 ff., J. Geffcken, *Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*² (1929) 71 f. und W. Bousset, *Zur Dämonologie der späteren Antike*, *Arch. f. Religionswiss.* XVIII (1915) 134—172 hingewiesen.

² Vgl. *Ad Marcellam* § 11: „Kein anderer Mensch ist unglücklich als der, der seine Seele zur Wohnung schlechter Dämonen bereitet hat.“

³ Bereits nach dem Platoniker Celsus (bei Origenes, *Contra Celsum* VIII 60) haben die erdgebundenen Dämonen (*περίγειοι δαίμονες*) Freude an Blut und Fettdampf (*αἵματι καὶ κνίσῃ*). Auch nach den pseudoklementinischen Homilien VIII 15 „begehrten die Dämonen den Blutgenuß. Deshalb genossen sie als erste Fleisch“ (*τῆς τῶν αἱμάτων γεύσεως ἐγλήγοντο· διὸ καὶ πρῶτοι σαρκὸν ἐγεύσαντο*). Vgl. Näheres bei Bousset aaO. 159.

⁴ In ähnlicher Weise hatte Porphyrios bereits in seiner „Orakelphilosophie“ vor der Macht der bösen Dämonen gewarnt. Dort heißt es (Wolff S. 149 = Euseb. *Praep. ev.* IV 23, 3): „Unsere Körper sind voll von Dämonen, und diese freuen sich am meisten an gewissen Nahrungsmitteln. Wenn wir nämlich essen, nähern sie sich unserem Leibe und haften an ihm, und deswegen finden die Kasteiungen (*ἀγνείαι*) statt, nicht vorzugsweise wegen der Götter, sondern damit jene (d. h. die Dämonen) sich fernhalten.“

Eingeweideschau ein. Es mag hier zum voraus bemerkt werden, worauf wir noch näher eingehen werden, daß Porphyrios' Gebot der Fleischenthaltung auf der pythagoreisch-theophrastischen Ansicht beruht, daß man die Tiere mit Ausnahme der reißenden (II 22; III 26) nicht töten dürfe. Es ist selbstverständlich, daß Porphyrios es von diesem Standpunkt aus für ungerecht hält, ein unvernünftiges Tier um der Weissagung willen zu schlachten, wie es nach seiner Meinung auch besonders ungerecht ist, zu dem gleichen Zwecke einen Menschen zu opfern (II 51).¹ Denn „der Philosoph, wie wir ihn charakterisieren“, so heißt es II 52f., „der sich von den Außendingen fern hält, wird, wie wir mit Recht behaupten, weder Dämonen behelligen noch Seher oder tierische Eingeweide nötig haben. Denn gerade der Dinge, um derentwillen Weissagungen erfolgen, hat er sich bemüht sich zu enthalten . . . Wonach er aber forscht, das werden weder ein Seher noch tierische Eingeweide ihm mit Gewißheit kundtun, sondern er selbst wird durch sich selbst, wie wir sagen, dem Gotte nahen, der in seinen (d. i. des Philosophen) wahren „Eingeweiden“ seinen Tempel hat, und die Unterpfänder für das ewige Leben erhalten, indem er ganz mit dem Jenseits zusammenfließt und betet, an Stelle eines Wahrsagers ‚des großen Zeus Vertrauter‘ (Odyssee XIX 179) zu werden. Sollte aber irgend ein Schlag des Schicksals drohen, so gibt es für den Diener des Gottes, der so lebt, gute Dämonen, die ihn durch Träume, Zeichen und durch eine wahrsagende Stimme antreiben und ihm kundtun, was kommen wird und wovor man sich hüten muß. Denn allein des Bösen muß man sich enthalten und das in allen Dingen Wertvollste und alles Gute in der Welt als lieb und freundlich betrachten“. So sehen wir, wie für den Philosophen alle künstlich angestellten Veranstaltungen zum Zwecke der Zukunftserforschung überflüssig und wertlos sind. „Falls aber jemand“, — damit kommt Porphyrios der Volksreligion entgegen — „um die Zukunft vorher zu erkennen, den Opferkult hinnimmt, so folgt daraus nicht, daß man auch das Fleischessen notwendigerweise hinnimmt“ (II 53). Diese Haltung nimmt Porphyrios überhaupt sämtlichen Opfern gegenüber ein. Er beruft sich zum

¹ In einem längeren Exkurs (II 54—57) führt Porphyrios historische Beispiele für Menschenopfer im allgemeinen an, die jedoch nach P. Stengel, Griech. Kultusaltertümer³, 1920, 131 (Schwenn, Menschenopfer S. 10 äußert sich nicht näher darüber) „gewiß in der Mehrzahl, wenn nicht alle apokryph“ sind.

Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht mit Recht einmal auf die von allen Theologen bestätigte Praxis der Abwehropfer (*ἀποτρόπαιοι θυσίαι* II 44) und ferner auf die Darbringung der Menschenopfer (II 53 vgl. II 2): es sei eine unbestreitbare Tatsache, daß von diesen beiden Arten von Opfern nicht gekostet werden dürfe.

Wir wollen nunmehr dazu übergehen, die Motive für die Nahrungsaskese des Porphyrios, die bereits bei deren Darstellung zum Vorschein kamen, systematisch zusammenzustellen. Als alles überragendes Motiv ist hier der Spiritualismus des Philosophen an erster Stelle zu nennen. Dem Geist kommt die unbedingte Herrschaft über den Körper zu. Auch in den Speisen muß der Geist gleichsam als Wagenlenker das richtige Maß und die rechte Zeit bestimmen (I 44). Das Prinzip jedoch, das der Geist erkennen und dem er ähnlich werden soll, ist die Gottheit. Es gilt deshalb, Gott angeheftet zu sein, abgeheftet vom Leibe und den durch ihn verursachten Wollüsten der Seele (I 57).¹ Wir können also bei Porphyrios von einem religiös bedingten Spiritualismus reden. Diese seine Grundeinstellung bringt es mit sich, daß er die innere und äußere Reinheit (*ἡ ἔσω καὶ ἡ ἐκτὸς ἀγνεία* II 45) als das Hauptmerkmal des göttlichen Mannes ansieht. Diese doppelte Reinheit liegt negativ in dem Streben, sich zu enthalten der Leidenschaften der Seele sowie der Speisen, die die Leidenschaften erregen (II 45).² Betrachten wir diese beiden Arten der Reinheit noch genauer.

Die innere Reinheit besteht vor allem darin, sich von der Macht der Sinnlichkeit (*αἰσθησις* I 30 S. 108, 19 Nauck), soweit wie irgend möglich, zu befreien. „Gerade durch die Ver-

¹ Vgl. Ad Marcellam § 14: „Unmöglich ist es, gleichzeitig Gott und die Lüste zu lieben“ (*φιλόθεόν τε εἶναι καὶ φιλήδονον*).

² Der gleiche Gedanke wird auch veranschaulicht durch das Bild von den vielen Gewändern, die es abzulegen gelte, nämlich diesem sichtbaren und aus Fleisch bestehenden und denen, mit denen wir innerlich bekleidet sind und die mit den häutenen Gewändern (*δερμάτινοι χιτῶνες*) in Verbindung stehen (I 31). Auch II 46 redet Porphyrios von dem Körper als einem *χιτῶν δερμάτινος*. Nach P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur²⁻³ 1912, S. 172, 2 ist der Vergleich mit dem *χιτῶν* eine Vorstellung der Mysterien. Vgl. Kern *Orphic. fragm.* p. 300 (*Ἱεροστολικά*) und 307f. (*Καταζωστικόν*). Über die gnostische Verwendung des Ausdrucks vergleiche man J. Bernays, Theophrastos S. 143f. Auch W. Bousset aaO. S. 148f. sieht in der Stelle (*De abst.* I 31) Spuren der gnostischen Lehre von den „Kleidern“. Bereits bei Philon Alexandr. (*De post. Caini* 137, *Leg. alleg.* III 69) ist in gleichem Sinne von *δερμάτινος ὄγκος* die Rede.

stärkung ihrer eigenen Leidenschaft klebt und nagelt diese (d. h. die Sinnlichkeit) gleichsam die Seele an den körperlichen Genuß“ (I 38). Wer sich sinnlichen Genüssen hingibt, „der ist eben durch die Hingabe dort, wo seine Leidenschaft ist“ (I 39). „Wozu sollte man auch die Leidenschaften vernichten und von ihnen absterben und dies täglich üben, wenn es uns möglich wäre, dem Geiste gemäß (geistig) tätig zu sein, indem wir uns gleichzeitig mit den sterblichen Dingen beschäftigen ohne die Aufsicht des Geistes?“ (I 41). Im Hinblick auf das Geistesleben sind alle Sinnendinge vom Übel und müssen deshalb gemieden werden (I 41). „Denn wo Sinnlichkeit herrscht und man an dieser haftet, da entfernt sich das Geistige; und je mehr die Unvernunft sich erhebt, um so mehr entfernt sich das Denken. Denn es ist nicht möglich, gleichzeitig sich hierhin und dorthin treiben zu lassen und gleichzeitig hier und dort zu sein. Denn nicht mit einem Teile von uns, sondern ganz und gar betätigen wir unsere Aufmerksamkeit“ (I 41). Mit Schärfe wendet sich Porphyrios insbesondere gegen die Ansichten der gnostischen Sekte der Valentinianer. „Nur über geringe Menschen“, so sagten diese, „gewinnen Speisen die Oberhand; in denen aber der Abgrund (*βυθός*) der Freiheit ist, die nehmen alles in sich auf und werden durch nichts befleckt“ (I 42). Aber Porphyrios fährt fort: „Mit solchen Reden betrogen sie sich und richteten ihre Lebensweise dem Truge gemäß ein; aber statt in den Abgrund der Freiheit haben sie sich in den Abgrund der Unseligkeit gestürzt und sind darin ertrunken.“¹ Ebenso wendet sich Porphyrios gegen einige Kyniker, die, von ihrem Begriffe des Gleichgültigen (*ἀδιάφορον*) getäuscht, in denselben Fehler verfielen (I 42). Es kommt also alles darauf an, seine Seele rein zu halten von der Befleckung „durch die Menge der Leidenschaften, deren Mitursache in irgendeiner Weise auch die Diät ist“ (IV 20 S. 264, 3). Und zwar wird nach Porphyrios bei den durch den Geschmack erregten Affektionen gleichsam eine doppelte Fessel geschmiedet: „Die eine ist die, welche die aus dem Geschmack herrührenden Affektionen verstärken; die andere die, welche wir infolge der Überladung mit fremden Körpern schwer und mächtig machen“ (I 34). Es wird durch den Fleischgenuß also auch die äußere Reinheit befleckt. Am breitesten wird dieser Gedanke, daß der Mensch

¹ Die ganze Stelle (*De abst.* I 42) ist von Bernays, Theophrastos S. 15f. übersetzt und S. 145 besprochen. Seiner Übersetzung sind wir hier gefolgt.

beim Fleischgenuß sich mit Fremdkörpern belastet und so verunreinigt, *De abst.* IV 20 (z. B. S. 264, 6f.) ausgeführt. Hier (S. 262, 5 ff.) wird im Sinne der heiligen Männer (*οἱ ἱεροί*)¹ Reinheit als Unvermischtheit mit ihrem Gegenteil definiert.² „Indem sie (d. h. die Heiligen) daher Fruchtnahrung, die nicht aus Leichnamen genommen und auch nicht beseelt ist, zu sich nahmen, glaubten sie, daß das von der Natur Dargebotene nicht befleckt werde; dagegen hielten sie das Schlachten und die Entseelung der Tiere, die doch empfinden, für eine Befleckung gegenüber den Lebenden, und noch viel mehr hielten sie es für eine Befleckung, einen mit Empfindung begabten Körper, nachdem er der Empfindung beraubt und tot war, mit der Empfindung des Lebenden zu vermischen.“³

Die innere und äußere Reinheit wird natürlich auch durch die Darbringung blutiger Opfer gestört. „Da jeder sinnlich wahrnehmbare Körper Ausflüsse stofflicher Dämonen (*δαιμόνων* [conl. Nauck] *ὀλικῶν*) mit sich bringt, ist zugleich mit der aus Fleisch und Blut entspringenden Unreinheit die Macht zugegen, der diese (d. h. die Unreinheit) infolge ihrer Ähnlichkeit und Verwandtschaft lieb und willkommen ist“ (II 46). In diesen Gedankengängen eignet sich Porphyrios von Theologie und Kultus dargebotene Motive an, die offenbar in animistischen Vorstellungen

¹ Bei den *ἱεροί* ist hier nicht an die im Kult stehenden Personen dieses Namens (über sie vgl. O. Kern im *Hermes* XLVI (1911) 300 ff.), sondern an die dem Porphyrios als Ideal vorschwebenden „Heiligen“ zu denken, wie sie wohl in orphisch-pythagoreischen Kreisen zu finden waren. Vgl. Porphyr. *De abst.* II 45, wo von *θεοὶ καὶ θεόσφοι ἄνδρες* und dem *ἀνὴρ θεῖος* die Rede ist. Nach Ed. Williger, *Hagios*, *RGVV* XIX 1 (1922) S. 96 bezeichnet *ἱερός* die Göttlichkeit des Menschen bis in späteste Zeit.

² Der gleiche Gedanke findet sich bereits bei Plutarch *De E apud Delphos* c. 20 p. 393 C. Ebenso ist das aus Homer (*Ilias* IV 141) entnommene Beispiel des befleckten, d. h. gefärbten Elfenbeins und die Gleichung, Mischung (*μῆξις*) sei gleich Verderbnis (*φθορά*), beiden Stellen eigentümlich (Porphyr. *De abst.* IV 20 S. 263, 3—7 entspricht Plutarch aaO.).

³ Ähnlich heißt es in demselben Kapitel weiter unterhalb (S. 263, 17 ff.) an einer z. T. korrupten Stelle: „Hinsichtlich der Tiere bringt die Einfügung von Totem, das einmal mit Empfindung gelebt hat, in das Lebende und die Einfügung von totem Fleisch in lebendes natürlich Befleckung und Verunreinigung für unsere Seele, wie ja andererseits auch die Seele, so oft sie eingekörpert ist, befleckt ist.“ Welchen Wert Porphyrios auf diesen Umstand legt, kann man auch daraus erkennen, daß er die Milch (III 26, im Anschluß an Plutarch III 18, s. o. S. 215) und den Honig (im Anschluß an Theophrast II 13) trotz ihres tierischen Ursprungs gestattet.

wurzeln.¹ Wir geben hier den Gedankengang der Hauptstelle (II 47—50) durch eine Übersetzung wieder. „Daher sorgten mit Recht die Theologen für die Enthaltung (*ἀποχή*), und der Ägypter² zeigte uns dies an, indem er den natürlichsten Grund dafür angab, den er aus der Erfahrung bestätigte. Denn da eine schlechte und vernunftlose Seele, die ihren Körper nach gewaltsamer Beraubung verließ, bei diesem bleibt — deshalb werden ja auch die Seelen gewaltsam gestorbener Menschen bei ihrem Körper festgehalten, was ein Hinderungsgrund für den Selbstmord war³; — da also die gewaltsamen Schlachtungen der Tiere deren Seelen zwingen, sich an den Körpern, die sie (vor der Zeit) verlassen mußten, zu freuen und da eine Seele keineswegs abgehalten wird, dort zu sein, wohin das ihr Verwandte (*τὸ συγγενές*) sie hinzieht — daher sah man auch viele Seelen jammern, und daher bleiben die Seelen der Unbestatteten bei ihren Körpern;⁴ diese Seelen werden auch durch die Zauberer zu ihrem Dienste mißbraucht, indem sie sie durch Festhalten ihres Körpers oder eines Teiles desselben zwingen — da sie (d. h. die Theologen) dieses also wußten und die Natur einer schlechten Seele und deren Verwandtschaft und die Freude kannten, die sie an den Körpern hat, von denen sie losgerissen wurde, so hüteten sie sich natürlich vor der Verspeisung von Fleisch, um nicht durch wesensfremde Seelen, die Gewalt erlitten und (darum) unrein sind und zu dem ihnen Verwandten (d. h. einem Tierkörper) gezogen werden, belästigt und durch die Gegenwart störender Dämonen daran gehindert zu werden, allein dem Gotte zu nahen (II 47). Denn daß die Natur des verwandten Körpers mit der

¹ Vgl. Strathmann, *Gesch. d. frühchristl. Askese* I 342.

² Bernays, Theophrastos S. 136, hält es wohl mit Recht für ausgeschlossen, daß damit Plotin gemeint sein könnte (gegen Zeller III 2⁴ S. 716, 4). Vielmehr denkt er an einen in der *Vita Plotini* c. 10 genannten ägyptischen Priester. Dagegen versteht R. Reitzenstein *Historia monachorum und Historia Lausiaca* (Forsch. zur Relig. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments, N. F. Heft 7), 1916, S. 103, 1 unter dem „Ägypter“ den Stoiker Chairemon, „der ja die ägyptischen Priester den neupythagoreischen Philosophen gleichsetzt“ (vgl. Porphy. *De abst.* IV 6—8).

³ Über die *ἀνομοὶ βιωθάναντες* vgl. Wide, *Arch. f. Religionswiss.* XII (1909) 224—233.

⁴ Auch in der Schrift über die Styx (bei Stobaios I 1030; Wachsmuth I 425) scheint Porphyrios der Meinung beizupflichten, daß die Unbeerdigten nicht zur Ruhe im Hades kommen.

Kraft begabt ist, die Seele nach sich zu ziehen, das lehrte sie die Erfahrung durch eine Reihe von Tatsachen. Wenigstens haben die, die die Seelen von Wahrsagetieren (*ζῷα μαντικά*) in sich aufzunehmen wünschen, wenn sie deren edelste Teile verschlungen haben, wie z. B. die Herzen von Raben, Maulwürfen oder Falken, die Seele (des betreffenden Tieres) gegenwärtig in sich, indem sie (d. h. die Seele) wie ein Gott weissagt und in die Wahrsagenden eingeht durch den körperlichen Genuß (II 48). Mit Recht enthält sich also der Philosoph und Priester des allerhabenen Gottes jeder von beseelten Wesen stammenden Nahrung, indem er strebt, allein durch sich selbst dem alleinigen Gott zu nahen ohne die Belästigung durch die Begleiter, und er ist vorsichtig, nachdem er die Notwendigkeiten der Natur erforscht hat. Denn der wahre Philosoph weiß vieles, versteht Zeichen, begreift die Dinge der Natur, ist verständig, ehrbar und maßvoll, indem er in jeder Hinsicht sich selbst (d. h. sein wahres Wesen) zu bewahren sucht. Und wie der Priester eines der Untergötter kundig ist der Aufstellung seiner Bilder, der Orgien, Weißen, Reinigungen und ähnlicher Kulthandlungen, so ist der Priester des allerhabenen Gottes kundig, wie er sich ein Bild von diesem zu machen hat, er ist kundig der Reinigungen und der anderen Handlungen, durch die er sich dem Gott verbindet (II 49). Wenn also die Priester und Opferbeschauer der hiesigen Götter sich und den anderen befehlen, von Begräbnissen sich fernzuhalten, von ruchlosen Menschen, menstruierenden Weibern, vom Beischlaf und sogar von schimpflichem und traurigem Anblick und vom Anhören dessen, was Leidenschaft erregt, sollte es da der Priester des Vaters über sich gewinnen, selbst ein Grab toter Körper (*τάφος νεκρῶν σωμάτων*) zu werden, voller Befleckungen, er, der dem Besseren (d. h. Gott) ein Vertrauter zu werden strebt?“ (II 50). Die genaue Wiedergabe dieser ganzen Stelle zeigt, wie Porphyrios zur Begründung seines ablehnenden Standpunktes gegenüber tierischer Nahrung und tierischen Opfern auch Gedanken der Theologie und der Volksreligion nicht verschmäht, aber diese doch seinem spiritualistischen Grundmotiv unterordnet. Charakteristisch ist jedoch, worauf wir hier schon hinweisen möchten, daß für Porphyrios der stärkste Grund, den es gegen den Fleischgenuß gab, nämlich der menschliche Ursprung vieler Tierseelen, nicht existierte. Wohl lehrte auch er die Wanderung der Seelen, aber im Gegensatz zu seinem Lehrer Plotin leugnete

er ihr Herabsteigen in Tierleiber.¹ Er war vielmehr der Ansicht, daß sündige Seelen in Menschenkörper zurückkehren.² Dieser Standpunkt des Porphyrios kommt auch darin zum Ausdruck, daß er *De abst.* III 26 die These des Pythagoras, nach der die Tiere die gleiche Seele wie wir erlangt haben, nur mit Vorbehalt wiedergibt, und daß er III 16 nur von einer dunklen Andeutung des Mythos redet, daß die Tiere uns seelengleich (*ὁμόψυχα*) seien und durch den Zorn der Götter aus Menschen in Tiere verwandelt wurden.

Neben dem spiritualistischen Hauptmotiv darf man bei Porphyrios nicht von rein praktischen Nebenmotiven reden. Es handelt sich für ihn vielmehr nur um Nebenerfolge, die die fleischlose Diät gleichzeitig in praktischer Hinsicht bietet. So ist es für ihn eine unbewiesene Behauptung, daß die Fleischnahrung leichter zu beschaffen, billiger und in hygienischer Hinsicht leichter zu verdauen, schneller auszuschcheiden sei und zur Dicke und Stärke des Körpers weniger beitrage als die fleischlose Diät (I 46). Porphyrios ist vielmehr überzeugt, daß im Gegenteil die letztere zur Gesundheit und zur Übernahme der mit der Philosophie verbundenen Anstrengungen nützlich sei (I 2). Im allgemeinen aber erledigt er den hygienischen Gesichtspunkt ziemlich schnell, indem er sich vor allem der Gründe Epikurs bedient (I 52f.). Es widerstrebt ihm, den therapeutischen Wert der einfachen Lebensweise als Motiv für diese auszuwerten; aber er unterläßt es nicht, auf den heilsamen Einfluß des Geistes auch auf die körperliche Gesundheit hinzuweisen und führt als Beispiel — freilich in der Schrift *De abstinencia* ohne Namensnennung³ — seinen Freund Rogatianus an, der durch den Verzicht auf Reichtümer und durch den Aufblick zum Göttlichen eine langjährige Podagra und Chiragra geheilt habe. Aus diesem und ähnlichen Beispielen folgert er, „daß sich aus einer solchen Seelenhaltung ein großer Einfluß auf die Gesundheit und überhaupt den Körper erstreckt“ (I 53). Aber aus alledem geht klar hervor, daß es sich für Porphyrios nur um eine Auswirkung seiner asketischen Grundanschauungen, nicht um hygienische

¹ Vgl. Bidez *Vie de Porphyre*, Anhang S. 38, 13 ff. (= Augustin *Civ. dei* X 30). Die Zeugnisse des Jamblichos und Aineias von Gaza über diese Lehre des Porphyrios vergleiche man bei Zeller III 2⁴ S. 713 Anm. 1 und 4.

² Bidez *Vie de Porphyre* Anhang, S. 41, 1 ff.

³ Vgl. *Vita Plotini* § 7.

Vorschriften handeln kann. Er, der das Ideal in einer Befreiung vom Bedürfnis nach Ärzten (I 47) erblickt, macht von den ihm von der antiken Medizin dargebotenen Argumenten gegen den Fleischgenuß nur sehr selten Gebrauch. Der *De abst.* I 34 S. 112, 1 ff. angeführte Arzt ist wahrscheinlich der Pythagoreer Androkides. Hippokrates und Galenos werden in der Schrift *De abst.* überhaupt nicht erwähnt. Und wenn Hieronymus *Advers. Jovinianum* (II 11), in einer Schrift, in der er bekanntlich große Partien aus Porphyrios *De abst.* übernommen hat, aus Hippokrates' Aphorismen I 3 (= Bd. IV p. 458 und 460 L.) zwar nicht direkt, sondern aus Galens Kommentar zu dieser Schrift (Galen zu Hipp. Aphor. XVII B 361 K.) eine Stelle gegen Übersättigung zitiert und in dem gleichen Kapitel einen Ausfall gegen die Athleten aus Galens *Protreptikos* c. 11 (S. 17, 11 Kaibel) anführt¹, so ist keineswegs sicher, daß er diese beiden Stellen des griechischen Arztes aus Porphyrios entlehnt hat. Denn da Hieronymus den Galen auch in anderen Schriften zitiert, scheint er ihn doch selbst gelesen zu haben.²

Die einzigen Motive, die neben dem spiritualistischen Hauptmotiv noch Erwähnung verdienen, sind moralischer Art. Die Tugenden der Mäßigkeit und Einfachheit (*σωφροσύνη καὶ λιτότης* III 1), die Porphyrios hauptsächlich in religiöse Beleuchtung rückt, und die sich für ihn wesentlich in der Beherrschung der Leidenschaften und in der Meidung der die Leidenschaften erregenden Speisen ausdrücken, haben wir bereits erwähnt. Weniger leicht erkennbar ist der Zusammenhang mit dem spiritualistischen Grundmotiv bei der Tugend der Gerechtigkeit. Porphyrios tritt zunächst die „gleichzeitig wahre und pythagoreische Ansicht, daß jede Seele, die an Empfindung und Erinnerung teilhat, vernünftig ist“ (III 1). Um dies bei den Tieren zu erhärten, arbeitet er hauptsächlich mit Argumenten der neueren Akademie, wie sie ihm vor allem Plutarch darbot.³ Aus dem Beweis zieht er dann die Folgerung, daß man, da die Tiere vernünftig (*λογικά*

¹ Die Hieronymus-Stellen mit den griechischen Belegen sind am besten zugänglich bei E. Bickel *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta*, Leipzig 1915, S. 410.

² Näheres bei Aem. Lübeck *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig 1872, S. 100–104.

³ Vgl. unsere Ausführungen über die Tierpsychologie des Porphyrios nach *De abst.* III oben S. 230–233.

III 18 S. 206, 19), d. h. also mit uns verwandt (*συγγενῇ* III 26 Anf.) sind, auch gegen sie gerecht sein müsse (III 18 Anf.). Deshalb scheinen ihm die Stoiker das Wesen der Gerechtigkeit zu verkennen, wenn sie diese aus der Zuneigung zu den Mitmenschen (*ἡ πρὸς ἀνθρώπους οἰκείωσις*) ableiten, da dies nur eine Art von Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) wäre (III 26 S. 223, 22 ff.). Gegenüber dieser zu engen Begriffsbestimmung besteht nach Porphyrios die Gerechtigkeit darin, sich dessen zu enthalten und das nicht zu schädigen, was selber nicht schädigt (III 26 S. 224, 2 ff.). Von der Erfüllbarkeit der hierin liegenden Forderung ist er überzeugt. „Schwerlich hat Gott uns die eigene Erhaltung nur um den Preis der Schädigung eines anderen Wesens möglich gemacht. Denn dann hätte er uns die Natur als Prinzip der Ungerechtigkeit beigelegt“ (III 26 S. 223, 19 ff.).¹ So stellt er die pythagoreische Zukost noch höher als die des Sokrates. „Dieser nämlich nannte das Hungern die Zukost der Nahrung, Pythagoras aber würzte dadurch, daß er niemandem Unrecht tat, auch noch die Zukost.“² Die Vermeidung nämlich der von beseelten Wesen stammenden Nahrung war (für ihn) die Vermeidung der mit der Ernährung verbundenen Ungerechtigkeiten“ (III 26 S. 223, 15 ff.). In echt pythagoreischer Weise verbietet daher Porphyrios, Tiere zu töten oder gar zu essen.³

Eine Ausnahme läßt er nach dem Vorgang von Theophrast nur bei den reißenden Tieren zu. Denn wie man schädliche Menschen umbringt, „ohne deshalb die Beziehung zu dem nicht wilden Teil der Menschheit abzubrechen, in gleicher Weise muß man, wenn auch einige Tiere wild sind, diese zwar als solche umbringen, so gut wie die ähnlich gearteten Menschen, ohne deshalb die Beziehung zu den übrigen zahmen Tieren aufzu-

¹ Daß Porphyrios hier einen Gedanken des Plutarch variiert hat, zeigt der Vergleich mit *Conviv. sept. sap.* c. 16 p. 159 C (s. o. S. 219). Thedinga, Rhein. Mus. N. F. 76 (1927) S. 96 stellt den „Widerspruch“ beider Autoren fest. Die gleiche Ansicht liegt auch bei Porphyrios *De abst.* III 1 zugrunde: „Auch wenn alle Wölfe oder Geier die Fleischnahrung billigen sollten, so werden wir diesen nicht zugeben, daß sie gerecht reden, solange der Mensch von Natur schuldlos ist und imstande, davon abzustehen, durch den Schaden anderer sich Genüsse zu verschaffen.“

² Nach Reiskes Konjektur: *τῷ μηδένα ἀδικεῖν καὶ ἐφάρδυνε τὸ ὄψον.*

³ Er hält es, wie wir oben S. 325 sahen, für ungerecht, ein Tier um eines Orakels willen zu schlachten (II 51).

heben“ (III 26 S. 222, 12 ff.).¹ „Keine von beiden Gattungen aber darf man verzehren, ebensowenig wie die Übeltäter unter den Menschen.“² Jetzt aber tun wir großes Unrecht, indem wir zahme wie wilde Tiere töten und die zahmen verzehren. In doppelter Hinsicht nämlich sind wir ungerecht, einmal, weil wir die zahmen Tiere töten, und zweitens, weil wir gerade sie auch verschmausen und, um es nüchtern zu sagen, ihr Tod nur für die (menschliche) Nahrung eine Bedeutung hat“ (III 26 S. 222, 17 ff.).

Den gegnerischen Einwand, die Ausdehnung des Gerechtigkeitsbegriffes auf die Tierwelt zerstöre den Rechtsbegriff überhaupt (III 26 S. 222, 25 f.)³, oder anders formuliert, die Enthaltung von den Tieren sei die Mutter der Ungerechtigkeit (IV 2 S. 231, 9 f.), weiß Porphyrios sehr geschickt zu parieren. „Wer dies behauptet“, so entgegnet er (III 26 S. 222, 26 ff.—223, 14), „der erkennt, daß er selbst die Gerechtigkeit nicht aufrecht erhält, sondern die Lust fördert, die der Gerechtigkeit feindlich ist. Wenigstens, wenn die Lust das Endziel (τέλος) ist, so zeigt es sich, daß damit die Gerechtigkeit vernichtet wird. Denn wem ist nicht klar, daß durch die Enthaltung gleichzeitig auch die Gerechtigkeit gefördert wird? Denn wer sich jedes beseelten Wesens enthält, selbst derer, die nicht mit ihm eine Gemeinschaft bilden, wird sich weit mehr gegenüber einem Wesen von derselben Gattung (ὁμογενές) der Schädigung enthalten. Denn wer die Gattung liebt, wird die Art nicht hassen, sondern je größer die Gattung der Lebewesen ist, um so mehr wird er auch gegen den Teil und das verwandte Wesen (οἰκεῖον) diese (d. h. die Gerechtigkeit) beobachten. Wer demnach seine Zusammengehörigkeit (οἰκείωσις) mit der Tierwelt festgestellt hat, der wird auch dem einzelnen Tier kein Unrecht zufügen. Wer aber die Gerechtigkeit nur auf den Menschen beschränkt, der wird bei dieser Einengung die Beherrschung gegenüber der Ungerechtigkeit wegzuerwerfen geneigt sein.“ Die hier anklingenden

¹ Wir geben diese Übersetzung nach Bernays, Theophrastos S. 99, der dort bewiesen hat, daß die ganze Stelle (III 26 S. 222, 7—17) „ihren Gedanken nach identisch“ ist mit dem theophrastischen Exzerpt II 20 S. 151, 13—152, 3. Vgl. oben S. 239.

² In ähnlicher Weise weist Porphyrios II 2 darauf hin, daß man gegen anrückende Feinde sich wehren dürfe, während es unmenschlich sei, sie zu verzehren. Den Unterschied zwischen Töten und Verzehren von Tieren hebt er auch IV 14 S. 251, 23 hervor.

³ Vgl. die Lösung des gleichen Problems durch Plutarch oben S. 211.

Motive für die Schonung der Tiere kommen noch deutlicher an einer anderen Stelle (II 31) zum Ausdruck. Dort heißt es: „Wenn in keiner anderen Hinsicht, so würden alle wenigstens hinsichtlich eines Waffenstillstandes (*ἐκχειρία*) gegeneinander großen Nutzen haben. Denn bei wem die Empfindung abgeneigt ist, an anderstämmige (*ἀλλόφυλα*) Wesen Hand anzulegen, dessen Geist wird sich offenbar der gleichstämmigen (*δμόφυλα*) Wesen enthalten.“¹ Aber Porphyrios hat noch eine tiefere Begründung für die Gerechtigkeit, bei der die Verbindung dieser Tugend mit seinem spiritualistischen System noch unmittelbarer zum Vorschein kommt. „Ihr Wesen“, so heißt es III 26 S. 224, 6 ff., „besteht darin, daß die Vernunft herrscht und die Unvernunft ihr folgt. Denn wenn die Vernunft herrscht und die Unvernunft ihr folgt, dann besteht unbedingte Notwendigkeit, daß der Mensch gegen jedes beliebige Wesen unschuldig ist. Da nämlich die Leidenschaften in Schranken gehalten und die Begierden und Zornesregungen zum Schwinden gebracht sind, die Überlegung aber die ihr zukommende Herrschaft hat, so folgt sogleich die Verähnlichung mit dem Besseren (d. h. mit Gott, S. 225, 18).“² Das Bessere aber im Weltall war in jeder Hinsicht unschuldig, und infolge seiner Macht war es imstande, alles zu erhalten, allem wohlzutun und nichts zu bedürfen. Wenn also „möglichste Verähnlichung mit Gott das Endziel ist, so wird die Unschädlichkeit in allen Stücken gewahrt“ (III 27 S. 225, 6 f.).

Dem weiteren Einwande gegenüber, daß eine konsequente Enthaltung sich auch auf die Pflanzenwelt erstrecken müsse und, da dies undurchführbar sei, auch die Tötung und der Genuß von Tieren erlaubt sei, verweist Porphyrios auf den grundlegenden Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen. Im einzelnen macht er sich auch hier höchst wahrscheinlich plutarchische Gedankengänge zu eigen, die auf die Empfindungslosigkeit der Pflanzen und daher die Unmöglichkeit ihrer Schädigung hinauslaufen (III 19; vgl. oben S. 216). Die geringe Durchschlagskraft dieses Argumentes, das, streng genommen, seiner eigenen Definition der Gerechtigkeit widerspricht, wird Porphyrios selber empfunden haben. Sein eigener Standpunkt läßt sich etwa in folgender Weise

¹ Vgl. denselben Gedanken in Plutarchs *De esu carn.* II c. 7 oben S. 222.

² Die Bezeichnung *τὸ κρεῖττον* für Gott findet sich bereits II 50 S. 177, 6 f. Vgl. dazu v. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* I 19; II 418. Der Ausdruck Verähnlichung mit Gott (*ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις*) steht IV 26 S. 224, 26.

zusammenfassen. Wenngleich er die Gerechtigkeit nicht auf die Pflanzen ausdehnen will, „weil es mit der Vernunft ganz unvereinbar erscheint“ (III 18 S. 206, 25f.)¹, will er praktisch in Anlehnung an Theophrast (*De abst.* II 13) auch den Pflanzen eine gewisse Gerechtigkeit zuteil werden lassen. „Und doch pflegen wir auch auf diesem Gebiete die Früchte zu gebrauchen“, so heißt es III 18, „aber wir pflegen nicht mit den Früchten auch die Stämme abzuschneiden. Körner- und Hülsenfrüchte aber sammeln wir, nachdem sie trocken geworden, zur Erde gefallen und gestorben sind.“² Fleisch von verreckten Tieren (*ζῶων τὰ θνητοειδία*) aber möchte wohl niemand zu sich nehmen; daher liegt hierin (nämlich in der unterschiedlichen Behandlung der Tiere und Pflanzen) eine große Ungerechtigkeit.“

Fragen wir zum Schluß, von wem Porphyrios seine asketischen Anschauungen übernommen hat, so ist es klar, daß wir es bei ihm mit der neupythagoreischen Askese zu tun haben, wie er sie von seinem Meister Plotin geübt sah. Wir fanden, wie er wiederholt auf Pythagoras sich beruft und diesem Philosophen auch gegenüber Sokrates den Vorrang gibt. Auch Apollonios von Tyana wird erwähnt (*De abst.* III 3) und einmal namenlos zitiert (aaO. II 34). Indessen wandeln sich für Porphyrios die Motive seiner Askese. Das mantische Motiv der Neupythagoreer tritt völlig zurück hinter der spiritualistischen Grundanschauung, die die eigentliche Wurzel der porphyrischen Askese ist. Diese verbindet sich mit „Heiligkeitsvorstellungen, wie der Neupythagoreismus und viele Kulte sie zeigen. Es war das um so eher möglich, als ja das letzte Ziel des Neuplatonikers ein religiöses Erlebnis ist, das immerhin einige Ähnlichkeit hat mit dem des Offenbarungen empfangenden Priesters.“³ Daß sich bei Porphyrios wie bei den Neuplatonikern überhaupt tiefgreifende Einflüsse von Indien her geltend machen, läßt sich nicht beweisen.⁴ Er war sich vielleicht der Übereinstimmung seiner Abstinenz-

¹ Theoretisch gibt er freilich zu, daß der, der die Gerechtigkeit auch auf die Pflanzen ausdehnt, falls dies möglich sei, Gottes Ebenbild noch mehr bewahre (III 27 S. 225, 18 ff.). Aber er ist sich bewußt, daß dieses Ideal infolge des Mangels der menschlichen Natur unerreichbar ist (aaO. S. 225, 23 ff.).

² Ähnlich auch III 26 S. 224, 17 ff.

³ So urteilt richtig Strathmann, *Gesch. d. frühchristl. Askese* I 343.

⁴ Behauptet wird es von Wecker bei Pauly-Wiss.-Kroll IX Sp. 1325, der darauf hinweist, daß die Verwerfung blutiger Opfer und das Verbot, Tiere zu töten, auch dem Yoga-System eigentümlich ist.

vorschriften mit den ähnlichen Anschauungen des Yoga-Systems bewußt. Aber er ist mit den indischen Lehren nur literarisch bekannt, ohne doch von indischen Denkern selbst lebendig beeinflußt zu sein. Ein solcher Einfluß läßt sich viel mehr bei dem Neupythagoreer Apollonios von Tyana feststellen, der auf seiner indischen Reise die von Pythagoras übernommenen asketischen Anschauungen bei den Brachmanen bestätigt fand und vertiefte.¹ Zur Erklärung von Porphyrios' Askese indessen ist der Einfluß seines Lehrers Plotin und die Übernahme der von diesem Philosophen geübten Enthaltensamkeit neupythagoreischer Form völlig ausreichend.

Kapitel 33

Der Neuplatoniker Jamblichos

Wir wollen nunmehr verfolgen, wie sich der vegetarische Gedanke, der bei Porphyrios seinen Höhepunkt erreicht, innerhalb des Neuplatonismus weiter entwickelt. Da ist zunächst der Syrer Jamblichos zu betrachten. In vielen Punkten verbinden ihn Gemeinsamkeiten mit seinem Lehrer Porphyrios, während er in anderen seine eigenen Wege geht. Wie jener vertrat er die Lehre von der Seelenwanderung.² Wie jener hatte er ein sehr nahes Verhältnis zu den Pythagoreern. Seine Haltung zu diesen auf literarischem Gebiete ist geradezu epochemachend.³ Er nennt sich als Erster unter den Platonikern konsequent Pythagoreer und bezeichnet es im Beginn seines systematischen Hauptwerkes, der „Sammlung der pythagoreischen Lehren“ (*Συναγωγή τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*), deren 1. Buch vom „Leben des Pythagoras“ (*Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου*) handelt, in pathetischen Worten als seine Aufgabe, die seit langem darniederliegende pythagoreische Schule wieder zum Leben zu erwecken.⁴ Durch welche bedenkliche Methode ihm dies gelungen ist, braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden.⁵ Seiner literarischen Hoch-

¹ Vgl. Näheres oben S. 303.

² Vgl. Zeller, Philosophie d. Griechen III 2⁴ (1903) 768f.

³ Ich schließe mich hier, teilweise wörtlich, an die Untersuchungen von R. Harder, Ocellus Lucanus, 1926, Einleitung S. XV, daneben an J. Geffcken, Ausgang des griech.-röm. Heidentums² (1929) 103—114, an.

⁴ Jamblich *De Vita Pyth.* rec. A. Nauck, 1884, § 2: οὐδὲν ἐπολογιζόμενοι τὸ πολλὴν ἤδη χρόνον ἡμελησθαι τὴν αἵρεσιν ταύτην κτλ.

⁵ Vgl. R. Harder aaO. S. XV—XVII.

schätzung des Pythagoreertums entsprechend wird Jamblich auch die pythagoreische Lebensweise, wie sie ihm sein Lehrer vorgelebt hatte, geübt haben. Das läßt sich noch in den ersten beiden Büchern seines großen Werkes nachweisen. Einmal in seinem „Leben des Pythagoras“, wo er das pythagoreische Verbot des Fleisch- und Weingenusses sowie der blutigen Opfer, das wenigstens für die vollkommeneren Philosophen unbedingt gelten solle, überliefert.¹ Hiermit läßt sich die andere Nachricht, nach der Pythagoras nur eine partielle Fleiscenthaltung vorgeschrieben hat², sehr wohl durch die Annahme ausgleichen, daß es sich hier nur um Vorschriften für die Masse der minder Vollkommenen handelt. Ed. Zellers Rückschluß, daß die pythagoreischen Vorschriften auch für Jamblich Geltung hatten (III 2⁴ S. 770f.), liegt in der Tat nahe. Noch klarer tritt diese Ansicht zutage, wenn wir das 2. Buch seines Hauptwerkes, die „Mahnschrift zur Philosophie“ (*Προτρεπτικός*), ins Auge fassen. In Kapitel 21 dieser Schrift³ werden die pythagoreischen Symbole mitgeteilt. Unter den partiellen Speiseverboten dieses Kapitels wird die Enthaltung von Herz und Gehirn (§ 30f.), vom Hahn (§ 17), vom Melanuros (§ 5) und Erythrinus (§ 33) unter den Fischen und von Bohnen (§ 37) erwähnt und teilweise begründet. Neben dieser, wie man sieht, nicht vollständigen Liste von Einzeldingen begegnet aber auch das allgemeine Verbot: Enthalte dich von Beseeltem! (§ 39). In der Erklärung hierzu heißt es: „Die Enthaltung von Beseeltem ermahnt zur Gerechtigkeit und zu jeder Hochschätzung des Verwandten und zur Achtung des gemeinsamen Lebens (*ἐπὶ τὴν τῆς ὁμοίας ζωῆς ἀποδοχήν*) und zu anderem mehr der Art.“ Es handelt sich hier also um eine summarische Wiedergabe der von Porphyrios zur Genüge bekannten Gründe.

Und doch besteht zwischen Jamblich und seinem Lehrer ein beachtenswerter Gegensatz. Diesen werden wir erkennen, wenn

¹ *Vita Pyth.* 68, 106f. Nach Bertermann *De Jamblichi vitae Pythagoricae fontibus*, Königsberger Diss. 1913, p. 75, stammt § 68 aus Apollonios von Tyana, der wiederum aus Timaios schöpft, § 106f. aus Nikomachos, der auf Androkydes zurückgeht. Vgl. oben S. 100f.

² aaO. 85, 98. § 85 geht nach Bertermann aaO. auf Nikomachos und dieser auf Aristoteles, § 98 ebenfalls auf Nikomachos und dieser auf Aristoxenos zurück. Vgl. oben S. 134 und 114.

³ Jamblichi *Protrepticus* ed. H. Pistelli, Leipzig 1888. Kap. 21 stammt aus Androkydes, *Περὶ συμβόλων*.

wir die Schrift des Jamblich „Über die Mysterien“¹, die man neuerdings im allgemeinen für echt jamblichisch hält², näher betrachten. Das Werk gibt sich bekanntlich als Antwort des Priesters Abammon auf Porphyrios' Brief an Anebon. Uns beschäftigen hier das 5. und der Anfang des 6. Buches dieser Schrift, wo es sich vor allem um die Frage des Opfers handelt. Diese höchst weitschweifig behandelten Ausführungen wollen wir nunmehr systematisch in großen Zügen hauptsächlich unter vegetarischem Gesichtspunkt betrachten. Auch die beiden Aporien des Porphyrios: 1. daß die Priester sich des Beseelten enthalten sollen, damit die Götter nicht durch die von den geopfertem Tieren aufsteigenden Dünste verunreinigt werden, während andererseits sich die Götter selbst gerade durch die Opferdämpfe von Tierkadavern am stärksten anlocken lassen (V 1); 2. warum der Epopt nichts Totes berühren darf, obwohl doch die Zitierung der Götter zumeist durch tote Tiere bewerkstelligt wird (VI 1); und 3. die Frage des Porphyrios, wie eine Offenbarung durch getötete heilige Tiere erfolgen kann (VI 3), finden so gleichzeitig ihre Beantwortung. Das Recht, Tiere rituell zu töten, wird von Jamblich stillschweigend vorausgesetzt. Das Verbot, Totes oder Getötetes zu berühren, bezieht sich nach ihm jedoch nur auf tote Menschenkörper. „Denn im Tode erlischt die Spur, das Abbild oder der Widerschein des Göttlichen im (menschlichen) Körper“ (VI 1). Alle anderen toten Lebewesen aber darf man berühren, da sie nie am göttlichen Leben Anteil hatten.³ Auch bringen tote Körper zwar für Menschen eine gewisse Befleckung, nicht aber für unkörperhafte, über den Gegensatz von

¹ Jamblichi *De mysteriis liber* ed. G. Parthey, Berlin 1857.

² So Praechter in Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums¹², 1926, S. 613. Ferner Geffcken aaO. S. 104, der sich vor allem auf die Diss. von C. Rasche *De Jamblichio libri qui inscribitur de mysteriis auctore*, Münster 1911, beruft. An Geffcken habe ich mich auch bei der Angabe des Inhalts und der Beurteilung der Schrift Jamblichs vielfach angeschlossen. Ebenso urteilt Th. Hopfner in seiner Übersetzung der Schrift („Über die Geheimlehren von Jamblichus“, Quellenschriften der griech. Mystik I, Leipzig 1922), die wir im folgenden benützen.

³ Damit setzt sich Jamblich in Widerspruch zu einigen Kulturen, in denen es verboten war, Kleider oder Schuhe aus dem Felle eines toten Tieres zu tragen oder ein Aas zu berühren oder davon zu essen. Vgl. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVV IX 1 (Gießen 1910) 55. Ferner ebenda S. 61, wo auf die Demeterinschrift von Kos hingewiesen ist, die den Priesterinnen den Genuß von *θραιοῖδια* verbietet.

Tod und Leben erhabene Dämonen (VI 2). Auch an der Divination durch getötete Tiere nimmt Jamblich an sich im Gegensatz zu seinem Lehrer keinen Anstoß. Doch mißt er dieser Methode der Mantik nur recht geringen Wert bei. Denn es handelt sich hier für ihn nur um eine Vermittlung zwischen Menschen und Dämonen. Die Götter haben mit diesem Verfahren nichts zu tun (VI 3). Außerdem wird hier das Ergebnis der Zukunftserforschung durch das, was die Tierseele aus sich selbst hinzufügt, getrübt. Daß diese Methode ferner auf Affekten beruht, verleiht ihr einen unvollkommenen Charakter (VI 4). Was den Genuß von Tieren betrifft, so hält Jamblich seinen vegetarischen Standpunkt aufrecht, wenn er sagt: „Uns Menschen teilt der Genuß der Körper, die einmal mit einer Seele Gemeinschaft hatten, Schwere und Befleckung (*μασμός*) mit und erzeugt Wollust und viele andere krankhafte Zustände in unserer Seele“ (V 3). „Freilich kann die Befleckung durch das Materielle nur jenen Wesen widerfahren, die von einem materiellen Leibe umschlossen sind“ (V 4).

In bezug auf die Opferfrage wird der gegnerische Einwand, die Götter würden durch die Opferdämpfe befleckt, durch verschiedene Gründe, die vor allem auf die Unnahbarkeit und Andersartigkeit der Götter hinweisen, zurückgewiesen.¹ Den eigentlichen Sinn und Zweck des Opfers erblickt Jamblich darin, die Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf möglichst rein zum Ausdruck zu bringen und so eine Verbindung zwischen beiden Gruppen von Wesen herzustellen (V 9). Bei den höchsten, den immateriellen Göttern, sind natürlich materielle Opfer verboten (V 14); sie sind nur durch reine Vernunftgedanken zu verehren (V 19). Nur in ihrem Kult darf man überhaupt nichts Totes berühren (VI 1). Bei den materiellen Göttern dagegen, d. h. denen, die die Materie beschreiten oder über sie gebieten, sind materielle Opfer sehr wohl am Platze (V 14). Vor allem, wenn es sich um die Erlangung leiblicher, dem irdischen Leben dienender Güter handelt, sind diese Götter unentbehrlich (V 16). Denn wenngleich das Materielle am Vollkommenen Anteil hat (V 23), so können doch unmöglich die immateriellen Götter un-

¹ Im einzelnen sind diese Gründe, die gegen die volkstümliche Auffassung vom Wesen der Götter und Dämonen und vom Opfer polemisieren, und die wir hier übergehen können, treffend wiedergegeben von Th. Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber, I (1921) 244 § 870.

mittelbar an materielle Dinge Hand anlegen (V 17). Den materiellen Göttern also, als den Vorstehern der Schöpfung, mithin auch der Tierwelt, sind „die Kadaver, die ihres Lebens beraubten Tiere, das Verzehren (ihres Fleisches), die Veränderung und Vernichtung der Körper und überhaupt jedes (rituelle) Verfahren mit der Materie angenehm“ (V 14). Wie man sieht, wird hier das rituelle Essen von Tierfleisch als erlaubt und berechtigt anerkannt. Die zu solchen Opfern geeigneten Steine, Pflanzen, Tiere, Räucherwerk, mit einem Wort, die den einzelnen Göttern wahlverwandten Materien zu kennen, fällt der theurgischen Kunst zu (V 23). Unter den Tieren haben einmal die heiligen Tiere in Ägypten die besondere Fähigkeit, zwischen Göttern und Menschen untrennbare Gemeinschaft zu stiften. Andere Tiere erfüllen diesen Zweck dadurch noch besser, „daß sie geschlachtet, rituell geopfert und in das Prinzip ihrer Grundelemente aufgelöst werden“ (V 24). Die beiden Arten der Gottesverehrung, die immaterielle und die materielle, verteilen sich nun folgendermaßen auf die Menschen. Während die meisten Menschen, da sie von der Natur des Weltganzen sich leiten lassen, den Kult und das Opferritual materieller Art betätigen (V 18), halten sich allein die, die nur nach den Geboten der Vernunft und nur nach dem Leben der Vernunft ihr eigenes Leben verbringen — ihre Zahl ist äußerst gering (V 15) — an ein vernunftgemäßes und immaterielles Ritual des heiligen Dienstes (V 18). Hier erkennen wir den Kultus wieder, wie ihn Porphyrios für den göttlichen Mann bestimmte. Aber nach Jamblich darf dieser über Körper und Materie erhabene Kult einzelner Theurgen nicht für alle Menschen verallgemeinert werden (V 20). Denn da Jamblich es auf die Bildung einer großen Heidenkirche abgesehen hat, muß er unbedingt dem geistig-sittlichen Zustand der „Staaten und Völker“ Rechnung tragen (V 15). Aber nicht nur im Hinblick auf die Menschen, sondern auch auf die göttlichen Wesen selbst behalten auch die materiellen Opfer ihren Eigenwert. Denn für einen vollkommenen und untadelhaften Empfang der göttlichen Schar ist es erforderlich, jeder einzelnen Gottheit, auch der untergeordneten, die gebührende Ehre zu erweisen. Der großen Mannigfaltigkeit göttlicher Wesen muß daher auch eine große Reichhaltigkeit des Opferrituals entsprechen. Wie durch das Springen einer Saite die ganze Harmonie gestört wird, so kann auch durch eine geringfügige Unterlassung die ganze Mühe des

heiligen Dienstes vereitelt werden (V 21). „Nach dem Ritual der Priester muß man bei den heiligen Opferhandlungen mit den materiellen Göttern beginnen; denn sonst wäre ein Hinaufsteigen zu den immateriellen schlechterdings überhaupt nicht möglich“ (V 14). Die niedrigere Art des Kultus muß zur Grundlage für das Vollendetere dienen (V 18). So soll im Kult die Vielfältigkeit sowohl des Kosmos wie auch der uns umgebenden Natur nicht nur teilweise, sondern möglichst vollständig nachgeahmt und widergespiegelt werden (V 22).

Abschließend können wir sagen: In seinem System, dem es an einer gewissen Großartigkeit nicht fehlt, dessen Geschlossenheit aber durch sophistische Mittel und kleine Widersprüche erkaufte wird, suchte Jamblich unter Beibehaltung einer vergeistigenden Gottesverehrung, wie er sie von seinem Lehrer überkommen hatte, gleichzeitig die materiellen Volkskulte zu erhalten und philosophisch zu sanktionieren. Denn im Kampfe des Heidentums mit dem sich ausbreitenden Christentum war ihm die verhängnisvolle Schädigung nicht entgangen, die der Sache des Heidentums durch Porphyrios' Preisgabe der blutigen Opfer erwachsen war. Indem er für deren Erhaltung kämpfte, glückte es ihm, die Stoßkraft der heidnischen Religionen vorübergehend zu erhöhen. Dabei wurde aber das vegetarische Prinzip von ihm zwar nicht geopfert, aber doch nicht unwesentlich durchbrochen.

Kapitel 34

Der Kaiser Julianus

Der bedeutendste und durch seine Stellung einflußreichste Jamblicheer war der Kaiser Julianus. Bereits als Prinz wurde er durch die Neuplatoniker von Pergamon, vor allem Aidesios, aufs tiefste beeinflußt. Schon damals konnte er, ohne sich dem Schein eines Religionswechsels auszusetzen, die immaterielle und durchgeistigte Gottesverehrung betätigen, wie sie Jamblichos nur den reinen Seelen vorbehalten hatte. Während er als Vertreter des Constantius in Gallien bereits heimlich Opfer darbrachte¹, vollzog er erst in Germanien den offenen Übertritt zur heidnischen Religion und dokumentierte ihn durch ein feierliches Opfer an die große pontische Göttin Ma. In tiefem Glücks-

¹ Ammian. XXI 5, 1; 2, 2; Julian. *Epist. ad senatum populumque Athen.* S. 368, 24 ff. Hertlein.

gefühl schrieb er damals seinem Lehrer Maximus: „Offen vollziehen wir den Kult, offen opfern wir Rinder, Dankopfer (*χαριστήρια*) haben wir in reichen Hekatomben den Göttern gespendet. Mir befahlen die Götter, in allem rein und heilig zu sein (*ἀγνέειν*), und ich folge ihnen, o wie gerne!“¹ Als er zur Regierung gelangt war, war es eine seiner ersten Taten, das von Constantius im Jahre 341 verfügte Opferverbot², durch das jener das Heidentum ins Herz hatte treffen wollen, wieder aufzuheben. Er selbst aber fühlte wohl nur zu gut, daß die alten Zeiten der üppigen Opferfeste der griechisch-römischen Welt unwiederbringlich vergangen und die Massen dafür nicht mehr zu gewinnen waren. So veranstaltete er wenigstens für seine Person in seiner Würde als pontifex maximus ungeheure, kostspielige Opfer, wobei er sich nicht scheute, selbst mit Hand anzulegen.³ „Unter der Regierung eines Fürsten, der dem strengsten Grundsatz der Sparsamkeit huldigte, verzehrten die Ausgaben für den Dienst der Götter einen sehr großen Teil des öffentlichen Einkommens; fortwährend wurden Lieferungen der seltensten und schönsten Vögel aus fernen Zonen herbeigeschafft, um auf den Altären der Götter zu bluten; hundert Ochsen wurden von Julian häufig an einem und demselben Tage geopfert⁴, und es wurde bald ein gangbarer Scherz, daß die Zucht des Hornviehes, wenn er aus dem persischen Kriege siegreich zurückkommen sollte, zuverlässig erlöschen müsse.“⁵ „Jeder Teil der Welt“, ruft Libanios mit frommem Entzücken aus, „entfaltete den Triumph der Religion und das erhebende Schauspiel flammender Altäre, blutender Opfer, aufsteigenden Weihrauches und feierlicher Züge von Priestern und Auguren, ohne Furcht und Gefahr. Man hörte Gebetlaute und Musikklänge auf den Gipfeln der höchsten Berge, und derselbe Stier lieferte den Göttern ein Opfer und ihren freudigen Verehrern ein Mahl.“⁶ Auch der

¹ Julian. *Epist.* 38, S. 536, 19 ff. H.

² Cod. Theodos. XVI 10, 2: „*Sacrificiorum aboleatur insania.*“

³ Liban. or. 12, 82 Foerster (Bd. II 38). ⁴ Ammian. XXII 12, 6.

⁵ Ammian. XXV 4, 17. Bei der Wiedergabe der beiden Ammianus-Zitate und des folgenden Libanios-Zitates benützten wir Edw. Gibbon, *Gesch. d. röm. Weltreiches*, übersetzt von Sporschil, IV (1854) 261 f.

⁶ Liban. or. 18, 126 Foerster (Bd. II 290). Als weitere Belegstellen für die Opferfreudigkeit des Kaisers ließen sich anführen: Liban. or. 12, 80 Foerster (Bd. II 37): Julian verdiente den Namen eines pontifex mit Recht wegen der Opfer, denen er sich widmete; . . . in der Frühe begrüßte er die aufgehende Sonne

Kaiser selbst wird sicher das rituelle Kosten der Tieropfer nicht verschmäh't haben.

Die gleiche Hochschätzung der Opferpraxis kommt auch in Julians Kampf gegen die Christen zum Ausdruck. „Matthäus und Lukas gehorchend“, so ruft er ihnen zu, „macht ihr die Enthaltung von den Opfern zum Gesetz.“¹ „Es wäre besser“, heißt es in Julians dreibändigem Werk gegen die Galiläer, „ihr hieltet die Leute von unserer Literatur und nicht von den Opfertieren fern.“² Andererseits hält Julian den Christen ihre Weitherzigkeit im Genusse jeglicher Speisen vor. „Ihr habt euch (von unserer Religion) allein die Freiheit zunutze gemacht, alles wie Gartenkraut zu genießen.“³ „Warum seid ihr in eurer Lebensweise nicht rein wie die Juden, glaubet vielmehr dem Petrus und erkläret, man müsse alles essen, wie das Kraut des Gartens, weil — so behaupten die Christen — Petrus gesagt habe: ‚Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht gemein‘?“⁴

durch ein Opfer (*αἵματα*), zur Abendzeit geleitete er die untergehende ebenfalls durch das vergossene Blut eines Opfertieres. Ähnlich Liban. or. 18, 127 (Bd. II 290): „Sein (d. i. Julians) erstes Werk nach der Ruhe war es, jedesmal durch Opfer (*διὰ θυσίας*) mit den Besseren (d. h. den Göttern) zusammen zu kommen und hierin gewiß den Nikias zu besiegen“. Ferner or. 1, 121 (Bd. I 141): „Täglich veranstaltete der Kaiser . . . unter den Bäumen im Garten seines Palastes Opfer (*θυσίας*).“ Es bedeutet keinen Widerspruch hierzu, wenn Julian gleichzeitig auf die Gesinnung beim Opfern größten Wert legt. Das beweisen folgende Worte des Kaisers (or. 7 S. 277, 4 ff. Hertlein), die G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1907, S. 109 mit Recht anführt: Opfer, mögen sie prächtig oder ärmlich sein, haben denselben Wert, wenn sie mit Frömmigkeit den Göttern gegeben werden; dagegen ist, ohne frommen Sinn dargebracht, die Hekatombe, ja Chiliombe weiter nichts als Verschwendung. Wenn weiterhin nach Mau, aaO. S. 110, für Julian als Philosophen die Opfer nicht unbedingt notwendig sind, so darf man dabei nicht übersehen, daß der Kaiser als Oberpriester und Vorkämpfer des Heidentums die Opfer für die Menge als unentbehrlich erachtete und deshalb beim Opfern mit gutem Beispiel voranging. Auch scheint sich meines Erachtens Julians Auffassung von einer höheren Form der Gottesverehrung, die er ohne Zweifel hatte, durch Jamblichs Einfluß genügend zu erklären. Kynischer Einfluß, wie Mau S. 110 f. ihn erkennen will, kommt hier höchstens in zweiter Linie in Betracht.

¹ Julian. *Epist.* 42 S. 546, 17 f. Hertlein.

² *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt* coll. rec. C. J. Neumann, Leipzig 1880, p. 205, 6 f. Vgl. auch ebenda S. 226, 17 f.: „Ihr lehnt es ab, Opfertiere zum Altar zu führen und zu opfern.“ Nach Neumanns Fragmentsammlung wird im folgenden zitiert unter Benutzung seiner Übersetzung von Kaiser Julians Büchern gegen die Christen, Leipz. 1880.

³ aaO. 208, 14 f.

⁴ aaO. 220, 8 ff. Vgl. Acta 11, 9.

„Hat euch denn Moses überhaupt etwas Schweres auferlegt, wenn er euch außer dem Genuß des Schweinefleisches auch den des Geflügels und der Seetiere untersagt hat?“¹ So ist es auch verständlich, wenn Julian im Hinblick auf das Aposteldekret (Acta 15, 29) erklärt, „es liege keineswegs in diesen Worten, daß es dem heiligen Geist gefallen habe, das mosaische Gesetz außer Kraft treten zu lassen.“² Überhaupt beurteilt der Kaiser die Juden um ihres Opferkultes willen halbwegs günstig und sieht zwischen ihnen und den Hellenen manche Berührungspunkte. „Auch die verschiedenen Arten der Opfer“, sagt er (nach Kyrillos)³, „würden (bei beiden Völkern) auf gleiche Weise geschätzt, so das Opfer der Erstlinge, das Brandopfer, Gelübde, Dankopfer und, wie er (Julian) behauptet, auch Schuldopfer, Sühnopfer und Opfer für Reinheit.“ Oder es heißt⁴: „Abraham opferte, wie auch wir, beständig immerdar.“ Ja, bei der Besprechung der Opfer des Kain und Abel gibt Julian offenkundig dem lebenden Opfer den Vorzug.⁵

Fragen wir nunmehr, ob sich der Kaiser bei dieser seiner Auffassung vom blutigen Opfer in seinem persönlichen Leben zur Beobachtung der pythagoreischen Lebensweise verstand. Daß er in seiner Lebensführung sehr mäßig war, ist sicher. Sagt doch Libanios or. 13, 44 (Bd. II 78f. Foerster), der oft die frugale Einfachheit des Tisches seines kaiserlichen Freundes geteilt haben mag, von ihm: „Mäßig ist dein Tisch, und deine Tischgenossen sind die Schüler des Platon, mit denen du über die ganze Erde und das Meer gewacht hast.“ Ferner heißt es anderswo (or. 18, 171, Bd. II 310 Foerster): Bei offiziellen Empfängen „gestattete er anderen zu trinken, selbst aber mischte er Worte mit dem Trinkgelage und nahm so viel am Mahle teil, daß er sich dessen nicht zu enthalten schien. Denn wer beherrschte je seinen Magen so sehr von denen, die in einem kleinen Hause philosophierten? Wer enthielt sich so sehr bald dieser, bald jener Speisen und verehrte bald diesen, bald jenen Gott, nämlich Pan, Hermes, Hekate, Isis und jede der übrigen Gottheiten? Wer ertrug im Verkehr mit den Göttern so viele Fasten (*δουλειαι*) mit Freuden?“ Weiterhin heißt es in der gleichen Rede § 174:

¹ aaO. 220, 20f. — 221, 3.

² aaO. 222, 15ff. (nach Kyrillos).

³ aaO. 217, 4ff.

⁴ aaO. 230, 13.

⁵ aaO. 228, 16ff.: „Von den irdischen Dingen sind die einen beseelt (*ἐμψυχα*) und die anderen leblos (*ἄψυχα*); höheren Wert aber bei dem lebendigen und Leben verleihenden Gott als das Unbeseelte hat das Lebendige.“

„Ohne Unterbrechung war er (Julian) nüchtern und beschwerte seinen Magen nicht mit (solchen) überflüssigen Lasten.“ Und § 175: „So oft er mit den Verwaltungsgeschäften aufhörte, frühstückte er nur so viel, um das Leben zu fristen. ... Die Hauptmahlzeit war noch maßvoller als das Frühstück, und so war auch der Schlaf, der nach einem solchen Maß an Speisen entsteht.“ Auch der Kaiser selbst spricht im „Misopogon“, einer Schmähschrift gegen die vorwiegend christlichen Einwohner Antiocheias, von seiner einfachen Lebensweise. „Meine Nahrung“, so heißt es da (p. 340 B C Hertlein), „die hinter jeder Sättigung zurücksteht, macht das Gemüt bitter und einer schwelgerischen Stadt (τρυφῶσα πόλις) feindlich gesinnt. ... Denn eine furchtbare und unvernünftige Täuschung ergriff mich von Kindheit an und überredete mich, meinem Magen den Krieg zu erklären, und ich gestatte ihm nicht, sich mit vielen Speisen anzufüllen.“ Und in der gleichen Schrift sagt er (p. 350 B C) folgendes zu sich selbst: „Als kürzlich jemand tadelte, daß weder viele Fische noch Vögel sich auf dem Markte befänden, da lachtest du sehr höhnisch, indem du sagtest, die mäßige Stadt (σώφρων πόλις) brauche nur Brot, Wein und Öl, die schwelgerische (τρυφῶσα) aber bereits Fleisch. Denn auf Fische und Vögel Wert zu legen, gehe über die Schwelgerei hinaus und sei ein Zeichen von Zügellosigkeit, wie sie nicht einmal die Freier in Ithaka bewiesen. Wem es aber keine Freude macht, Schweine- und Schaffleisch zu genießen, der wird sich wohl befinden, wenn er sich an Hülsenfrüchte hält.“ In diesen Worten des Julian erklärt sich der Gegensatz der mäßigen Stadt, die vegetarisch lebt, und der schwelgerischen, in der der Fleischgenuß eine Rolle spielt, sehr wohl literarisch durch eine Entlehnung aus Platons „Staat“. ¹ Diese letzte Stelle ist in der Tat bis jetzt die einzige, aus der man eine gewisse Vorliebe des Kaisers für Pflanzennahrung erschließen kann. ² Denn alle vorher angeführten Zeugnisse besagen eigentlich nur, daß Julian in seiner Nahrung höchst maßvoll war; von der

¹ Vgl. Platon Resp. II c. 12 f. p. 372 C—E; III c. 10 p. 399 E: τρυφῶσα πόλις. Auf diese Beziehung verweist mit Recht R. Asmus, Kaiser Julians Misopogon und seine Quelle, Philologus 77 (1921) 127 u. Anm. 307.

² Insofern kann man Gibbons Behauptung (aaO. 214), Julians Speisen entstammten gewöhnlich dem Pflanzenreiche, eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Aber er kann sich dabei nur auf die Stelle im Misopogon p. 350 B C berufen. An der anderen von ihm angeführten Stelle, Liban. or. 18, 175 f. Foerster, ist nicht von der Art der Nahrung Julians die Rede.

Qualität seiner Nahrung ist indessen nirgends die Rede. Immerhin wird seine Lebensweise, wenn man von seinem rituellen Fleischessen absieht, in einem weitgehenden Vegetarismus praktischer, nicht prinzipieller Art, dem der Kyniker vergleichbar, bestanden haben. Jedenfalls läßt sich aus der Stelle im Misopogon p. 350 B C nicht ohne weiteres schließen, daß für Julian die pythagoreische Lebensordnung eine besondere Rolle spielte. Zwar ist ihm die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung nicht fremd.¹ Doch wird er dieses Dogma sicherlich in neuplatonischer Prägung übernommen haben. Auch erwähnt er das pythagoreische Schweigegebot (Epist. 68 S. 592, 3 Hertlein) und übt die pythagoreische Selbstprüfung (or. 6 p. 196 C = S. 254, 21 Hertlein).² Aber die pythagoreische Lebensordnung und im besonderen die partiellen Speisegebote der Pythagoreer³ erwähnt der Kaiser nirgends; sie scheinen für ihn ohne irgend welche Bedeutung gewesen zu sein. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß er in einem Zeitalter der Theokrasie lebte, daß er sich auf Münzen als der ägyptische Gott Sarapis prägen ließ⁴, daß er sich als gläubigen Verehrer des Mithras bekennt⁵, und daß er Reden auf den König Helios und die Göttermutter gehalten hat. Bei dieser religiösen Weitherzigkeit mußten die pythagoreischen Einzelvorschriften für den Kaiser an Wert verlieren.

Der Eindruck von der Bedeutungslosigkeit der pythagoreischen Lebensordnung für den Herrscher verstärkt sich, wenn wir seine weiteren Schriften auf die vegetarische Frage hin betrachten. Schon die Art, wie er in seiner Rede „Gegen die

¹ Glaubte er doch, wie Sokrates *Hist. eccles.* III c. 21 überliefert, „gemäß der Lehre des Pythagoras und Platon infolge der Seelenwanderung (ἐκ μετασμορῶσεως) die Seele Alexanders zu haben oder vielmehr selbst Alexander in einem anderen Leibe zu sein“. Und er selbst äußert in der Rede auf den König Helios p. 158 C den Wunsch, nach dem Tode „recht viele und vieljährige Perioden lang“ bei Helios zu bleiben (vgl. ebenda p. 136 B).

² Nach Porphy. *Vita Pyth.* 40 (S. 38, 7 ff. Nauck²) = *Carm. aur.* 40 ff. (S. 190 Diehl). Es ist also, wie mir freundlicherweise Herr Prof. Geffcken mitteilt, „spätes, neuplatonisches Pythagoreertum, dem Julian hier nachlebt“. Das Alter der Verse geht daraus hervor, daß sie bereits dem Epiktet III 10, 2; IV 6, 32 ff. bekannt sind.

³ Z. B. will Julian trotz des pythagoreischen Verbotes des Weingenusses für die *Θεογονιώτατοι* (Androkydes bei Jambl. *Vita Pyth.* § 107) in seiner „mäßigen Stadt“ auf Wein nicht verzichten (vgl. Misopogon 350 B).

⁴ Cohen *Monnaies de l'empire romain* VIII² 41 ff.

⁵ Julian *Convivium sive Caesares* p. 336 C.

ungebildeten Hunde“ den Diogenes wegen der Verspeisung des Polypen verteidigen zu müssen glaubt, ist mit echt vegetarischem Denken schwer vereinbar. „Das Fleischessen“, so äußert er sich in der genannten Rede (or. 6 p. 191 C Hertlein), „halten manche für etwas der menschlichen Natur Angemessenes (*κατὰ φύσιν*), andere aber sind der Ansicht, der Mensch dürfe sich um keinen Preis dazu verstehen, und es ist schon viel Mühe auf die Erörterung dieser Frage verwendet worden.“ Von den beiden Hauptmotiven, die dem Fleischgenuß zugrunde lägen, sei das eine lediglich auf den Nutzen gerichtet (p. 191 D). Das andere, das auf die Erreichung der „Unempfindlichkeit“ (*ἀπάθεια*) hinziele, glaubt der Kaiser bei Diogenes wahrnehmen zu können (p. 192 A). So kann er bei dessen Handlungsweise „nichts Arges und Gesetzwidriges“ (p. 193 B) erblicken.¹

Besonders lehrreich für Julians Stellung zum vegetarischen Problem ist seine Rede auf die Göttermutter (or. 5 Hertlein), weil er sich in ihr (p. 174 A—178 A) über die in den Mysterien der Kybele geltenden Speisegebote und über die hier zugrunde liegenden diätetischen Grundsätze äußert.² Über die Reinigung (*ἁγιοτεία*) und Sühnung (*ἁγνεία*, p. 173 D), denen sich die Diener der Kybele und des Attis zu unterwerfen hatten, erfahren wir, daß das heilige Gesetz (*ἱερὸς νόμος*) merkwürdigerweise den Fleischgenuß gestattet, während es die Früchte, die gesät werden, vor allem den Genuß von Brot³, verbietet (p. 174 A). Von den Samenpflanzen sind nur die Hülsenfrüchte (*οἱ λοβοί*) erlaubt, „weil sie nach oben streben, gerade aufgerichtet sind und nicht unten in der Erde sich ansetzen“ (p. 175 C D). Derartige Gemüse und Kräuter sind nämlich gestattet, während alle Erdfrüchte und vor allem Wurzeln, wie z. B. Rüben, untersagt sind (p. 175 D,

¹ Vgl. die genaue Wiedergabe des ganzen Passus dieser Rede oben S. 175—177. Auf den sophistischen Charakter der Rede weist J. Geffcken, Kaiser Julianus, Leipzig 1914, S. 160, hin. Sophistisch sei z. B. die Beweisführung gegen die *κυνοδοξία* des Genußes von rohem Fleisch (247, 5 ff. Hertlein) und besonders das Argument S. 250, 25 ff., wo Julian die Zubereitung des Fleisches mit Salz und anderen Zutaten Genußsucht nennt. Vgl. oben S. 177.

² Es sei hier vor allem auf G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1907, hingewiesen. Seine Übersetzung der Rede haben wir im folgenden benützt. Über das religionsgeschichtliche Problem ist vor allem H. Strathmann, Gesch. d. frühchristl. Askese I 234—238 u. 254 f. zu vergleichen, dessen Ausführungen wir hier verwerten.

³ Mit Recht weist Strathmann aaO. 234, 5 für diese bei Julian nicht genannte Einzelheit auf Hieronymus *Adv. Jovinian.* II 17 hin.

176 A). Außerdem ist der Genuß von Granatäpfeln, Äpfeln und Datteln nicht erlaubt (p. 176 A B). Unter den Tieren sind die Fische „im allgemeinen immer, besonders aber während der Reinigungszeiten“ (*ἐν ταῖς ἀγιστεῖαις*) verboten (p. 176 C), während unter den Vierfüßlern nur das Schwein und unter den Vögeln wenige als heilig anerkannte Arten dem Genusse entzogen sind (p. 177 B). Zur Begründung dieser Speiseverbote führt Julian immer wieder den chthonischen Charakter der genannten Tiere und Pflanzen an. Das gilt für die Rüben (p. 175 D), Granatäpfel und Datteln (p. 176 B); die Fische sind „durch ihren Aufenthalt in der Tiefe des Wassers gewissermaßen noch mehr unterirdisch (chthonisch) als die Erdgewächse“ (p. 177 A). Auch das Schwein gehört „seiner Gestalt, seiner Lebensweise und seiner ganzen Eigenart nach“ zur Erde (p. 177 C).¹ Den Kern dieser Speiseverbote trifft Strathmann jedenfalls richtig, wenn er (S. 255) sagt: „Durch den Genuß all der Dinge, die der Unter- und Totenwelt gehören, zu ihr in geheimnisvoller Beziehung stehen, liefert man sich ihr aus, räumt man ihr Gewalt über das eigene Leben ein.“

Auch über die in den Kybele-Attis-Mysterien erlaubten Speisen hat sich Julian klar ausgesprochen (p. 177 D 178 A): „Die göttliche Satzung hat zwar nicht allen Menschen alle, wohl aber mit Rücksicht auf die menschliche Natur und das Maß ihrer

¹ Der chthonische Charakter der Äpfel, der Granatäpfel, der Fische, des Schweines und des Hahnes — an diesen wird man bei den verbotenen Vögeln wohl zu denken haben — ist auch sonst aus der Antike bezeugt. Man vergleiche die Stellen bei Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVV IX 1 S. 106 f., 96, 84, 93 f. Das Dattelverbot bleibt nach Strathmann S. 254 unklar. Denn die von Julian angeführte Begründung, daß die Dattelpalme in Phrygien nicht vorkomme, trägt zur Erklärung der Sache nicht bei. Ebenso wertlos ist der andere für das Fischverbot angegebene Grund. Der Gedankengang ist dabei folgender (p. 176 CD 177 A): Was wir den Göttern nicht opfern, sollen wir auch nicht selbst essen. Nun opfern wir bei den Ehrenopfern (*τιμητήριοι θυσίαι*), bei denen allein — im Gegensatz zu den Weiheopfern (*θυσίαι τελεστικαί*) — wir Tischgemeinschaft mit den Göttern haben dürfen, keine Fische, „weil wir sie nicht weiden, uns nicht um ihre Vermehrung kümmern und weil wir keine Herden Fische wie Schaf- und Rinderherden halten.“ Deshalb dürfen wir zur Zeit der Entsühnung auch keine Fische essen. Einen ähnlichen Grundsatz enthält das pythagoreische *ἄκονσµα*, das Jamblich *Vita Pyth.* § 85 überliefert, und das auf Aristoteles zurückgeht: Nur in diejenigen Tiere gehe eine Menschenseele nicht ein, die zu opfern erlaubt sei. Deshalb dürfe man nur die opferbaren Tiere genießen. Über Julians Fischenthaltung vgl. auch Fr. J. Dölger *IXΘΥΣ*, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, Münster 1922, S. 24.

Leistungsfähigkeit die meisten Tiere zu essen erlaubt, nicht als ob wir nun diese Tiere alle essen müßten — das wäre wohl nicht so einfach —, sondern wir sollen uns dessen als Nahrung bedienen, was erstens unserer körperlichen Beschaffenheit angemessen, zweitens in reichlichem Maße vorhanden ist und drittens gern gegessen wird.“ Freilich schränkt Julian den letzten Gesichtspunkt sogleich durch die Mahnung ein, daß die Seele mehr Rücksicht auf sich selbst als auf die Sicherung des Körpers nehmen solle, was dann mittelbar wiederum dem Körper zugute komme. So viel ist jedenfalls sicher, daß in der Begründung für die erlaubten Mysterienspeisen der vegetarische Gesichtspunkt ausgeschaltet ist. Wohl hat Julian einem Einwand von vegetarischer Seite Gehör geschenkt, wenn er fragt (p. 174 A): „Ist nicht die Frucht leblos, das Fleisch aber beseelt? Ist nicht jene rein (καθαρὰ), dieses aber voller Blut und anderer Dinge, die Auge und Ohr beleidigen? Und vor allem, ist es nicht so, daß beim Essen dieser Dinge niemandem ein Leid geschieht, während den Tieren das Geopfert- und Geschlachtetwerden natürlich Qualen und Schmerzen bringt?“ Aber, wie wir sahen, nahm Julian auf diesen, auch von „vielen weisen Männern“ unterstützten Einwand (p. 174 B) keine Rücksicht. Nicht der vegetarische, sondern der chthonische Gesichtspunkt blieb für ihn hinsichtlich der Speisegebote und -verbote der Kybele-Mysterien entscheidend. Charakteristisch ist auch, daß er sich bei der Fischenthaltung nicht als Pythagoreer fühlt, sondern auf die Gemeinsamkeit mit den Ägyptern hinweist (p. 176 B). Wenn gleich wir im Auge behalten müssen, daß es sich bei den Speisegeboten und -verboten der Kybele-Mysterien um „heilige Nahrung“ (ἱερὰ τροφή, p. 177 C) handelt, so bestätigt doch Julians Durchbrechung pythagoreischer, d. h. vegetarischer Grundsätze auf diesem Gebiet, sein williges Eingehen auf die Gedanken einer fremden Religion, daß es ihm um eine Befolgung eben dieser Grundsätze im täglichen Leben nicht ernstlich zu tun gewesen sein wird. Als überzeugter Vegetarier darf er daher keinesfalls angesehen werden.

Ein Freund und Gesinnungsgenosse Julians mag hier noch erwähnt werden, Sallustius, dessen Schrift „Über Götter und Welt“ (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου)¹ die Religionspolitik des Kaisers

¹ Vgl. Sallustius *Concerning the gods and the universe* ed. by A. D. Nock, Cambridge 1926. Über diese Schrift orientiert gut Geflecken, Ausgang des griech.-

unterstützen sollte. Dieses Laienbrevier iamblichischer Prägung, wie Geffcken es genannt hat¹, legt auch die Notwendigkeit der Opfer dar. „Gebete ohne Opfer“, so heißt es hier (c. 16), „sind leere Worte, die mit Opfern verbundenen aber beseelte“. Gleichwohl haben Gebete und Opfer nur den Zweck, unsere eigene Schlechtigkeit zu heilen und uns die Güte der Himmlischen wieder genießen zu lassen (c. 14). Ferner wird hier in iamblichischem Geiste ein mystischer Zusammenhang zwischen dem lebenden Opfertiere und dem Leben der Menschen wie der Götter konstruiert und daraus auch eine Vorschrift über die richtige Auswahl des Opfertieres abgeleitet (c. 16).² Endlich sucht der Verfasser Zweifel an der Seelenwanderungslehre zu zerstreuen (c. 20). Von pythagoreischer Diätetik jedoch findet sich in Sallustius' Schrift keine Spur.

Kapitel 35

Die späteren Neuplatoniker

Wir wollen nunmehr den vegetarischen Gedanken im Neuplatonismus weiter verfolgen, so weit es unsere dürftigen Quellen erlauben. Von Plutarchos aus Athen wissen wir³, daß ihm in einer Krankheit durch ein Orakel des athenischen Asklepios vorgeschrieben wurde, sich den Magen mit Schweinefleisch (*χοίρεια κρέα*) zu füllen, daß er sich jedoch zu einer derartigen Kur nicht verstand, und daß ihm der Gott auf seine Bitte eine andere Heilmethode verordnete. Gleichwohl stand er, wie wir noch bei Proklos sehen werden, einem konsequenten Vegetarismus fern. Einen ähnlichen Standpunkt wie Plutarch vertritt auch sein Schüler, der Alexandriner Hierokles (um 430 n. Chr.) in seinem Kommentar zu den sog. Goldenen Versen des Pythagoras.⁴

römischen Heidentums⁵, 1929, S. 138f., dem wir uns hier anschließen, sowie Praechter bei Pauly-Wiss.-Kroll IA Sp. 1960—1967.

¹ Vgl. Geffcken aaO. 138.

² Genau heißt es: „Die geopfert Tiere ahmen das in uns befindliche unvernünftige Leben nach“ (c. 15). Ferner: „Die Vermittlung muß dem gleich sein, was verbunden wird. Die Vermittlung für ein Leben also mußte ein Leben sein. Und deshalb opfern die Menschen Tiere, sowohl die, die jetzt glücklich sind, als auch alle der Vergangenheit, und zwar nicht auf einfache Weise, sondern jedem Gott das, was ihm zukommt“ (c. 16).

³ Suidas s. v. *Σουμβίος*; vgl. R. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos (Philos. Bibl. 125). Leipzig 1911, S. 80f.

⁴ *Hieroclis commentarius in aurea carmina Pythagoreorum* ed. Gaisford

Wie Porphyrios und Jamblichos glaubt auch er an die Existenz eines ätherischen Leibes, den die Seele in den irdischen mitbringe und aus demselben ins Jenseits mit hinüber nehme.¹ Neben der theoretischen und der politischen, d. h. ethischen Tugend unterscheidet er drittens die Weihende Tätigkeit (*τελεστική ἐνέργεια*), die sich auf die Reinigung des ätherischen Leibes erstreckt.² Für diesen Zweck hält es Hierokles für förderlich, wenn man sich gewisser Dinge völlig enthalte (p. 169 Gaisford). Daher behalten für ihn auch die Enthaltsamkeitsgebote der Pythagoreer ihren Wert. Aber er verlangt nicht nur ihre buchstäbliche Befolgung, sondern sieht ihren eigentlichen Zweck darin, uns eine tiefere Wahrheit symbolisch einzuprägen.³ So bedeutet ihm die Enthaltung von Speisen in diesem tieferen Sinne die Enthaltung von vergänglichen Körpern (p. 171 G.). Auch in den pythagoreischen Einzelgeboten sieht er die ganze Vollendung der Reinigung symbolisch ausgedrückt, nämlich die Reinigung von der sterblichen Leidenschaft (p. 173 G.). Nicht unwichtig ist ihm endlich das Moment der Stufenfolge, das den pythagoreischen Enthaltsamkeitsgeboten zugrunde liegt. Der scheinbare Widerspruch zwischen dem allgemeinen Gebote der Tierenthaltung und dem Einzelgebote, sich z. B. des Herzens zu enthalten, löst sich für ihn dadurch, daß er das Einzelgebot nur für die Anfänger, das allgemeine jedoch für die bereits Vollkommenen gelten läßt (p. 173 G.). Hierokles scheint demnach „die gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen als einen Beweis höherer Vollkommenheit zu betrachten, aber er verlangt sie nicht von allen“, wie Zeller aaO. S. 817f. es treffend ausdrückt.⁴ Dieser gemäßigte Standpunkt des Hierokles geht auch aus einer anderen Stelle hervor, an der er sagt (p. 78 Gaisford), die Pflanzen seien Tieren und Menschen als gemeinsame Nahrung bestimmt, und einige von den Tieren den Tieren und Menschen. Von Plutarchs Mitarbeiter und Nachfolger Syrianos ist in bezug auf das vegetarische

im 2. Bd. seiner Ausgabe von Stobaios Eklogen, Oxford 1850. Vgl. auch über das „Goldene Gedicht“ oben S. 313f.

¹ Zeller, Philosophie der Griechen III 2⁴ 815.

² Zeller aaO. 817.

³ Er hält sich hierin übrigens nur an die Praxis, die bereits die alten Pythagoreer geübt hatten. Vgl. oben S. 132f.

⁴ Zum genaueren Verständnis der breiten Ausführungen des Hierokles über die pythagoreischen Enthaltsamkeitsgebote ist im Anhang Nr. III S. 395–400 eine Übersetzung der betreffenden Stelle seines Kommentars zum „Goldenen Gedicht“ p. 163–176 Gaisford gegeben.

Problem nichts zu sagen, wohl aber von dessen beiden Schülern Domninos und Proklos. Domninos war ein Syrer von Geburt und jüdischen Glaubens.¹ „Er erreichte aber in seiner Lebensführung nicht die Höhe, die ihn zu dem Ehrentitel eines wahren Philosophen berechtigt hätte. Denn der athenische Asklepios verordnete ihm, der oft Blut spuckte und von dieser Krankheit auch seinen Zunamen erhielt, durch ein Orakel dieselbe Kur wie dem Plutarchos (nämlich sich den Magen mit Schweinefleisch zu füllen). ... Domninos aber folgte dem Traum, ohne sich an die bei den Syrern von den Vätern überkommene Sitte zu kehren und ohne sich Plutarch zum Beispiel zu nehmen. Es aß damals Fleisch und pflegte es dann ständig zu tun. Wenn er aber einmal einen Tag kein Fleisch gegessen hatte, soll ihm das Leiden sehr zugesetzt haben, bis er sich den Magen damit anfüllte.“² Für diesen Mann, der sich also über das mosaische Verbot, Schweinefleisch zu essen, skrupellos hinwegsetzte³, werden die pythagoreischen Speiseregeln schwerlich irgendwelche Bedeutung gehabt haben.

Anders liegt die Sache bei dem berühmteren Schüler des Syrianos, bei Proklos. Er war ein ausgesprochener Asket; sein Vorbild war der „göttliche“ Jamblichos. Wie dieser und Syrian⁴ glaubte auch Proklos an die Seelenwanderung.⁵ Von ihm hat sein Biograph Marinos⁶ ausdrücklich überliefert (c. 19), daß er oftmals die Enthaltung von Beseeltem gern übte. Konnte er sich dieser Nahrung jedoch nicht ganz entziehen, so kostete er sie nur, und zwar lediglich um des äußeren Scheines willen. Er hielt monatlich die Kybelefasten, die verbotenen Tage der Ägypter und einige von ihm selbst bestimmte Fasttage.⁷ Weiter wird

¹ Vgl. Hultsch bei Pauly-Wiss. V Sp. 1521, offenbar auf Grund von Suidas s. v. Δομνίνος.

² Suidas s. v. Δομνίνος = Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros, S. 80 f.

³ So erklärt mit Recht die Geschichte Hultsch aaO. Sp. 1522. Doch vgl. Weinreich, Heilungswunder (RGVV VIII 1) 114 f.

⁴ Zeller, Philosophie der Griechen III 2⁴ S. 832 f. ⁵ Zeller aaO. 875 f.

⁶ Marini *Vita Procli* rec. Boissonade in Cobets Ausgabe des Diog. Laert., Paris 1850.

⁷ Marini *Vita Procli* c. 19: Τὰ πολλὰ δὲ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχὴν ἡσπάζετο· εἰ δὲ ποτε καιρὸς τις ἰσχυρότερος ἐπὶ τὴν τοῦτων χρῆσιν ἐκάλει, μόνον ἀπεγείετο, καὶ τοῦτο δοῖας χάριν. τὰς δὲ Μητρωκάς παρὰ Ῥωμαίοις ἢ καὶ πρότερόν ποτε παρὰ Φρυγῇ σπονδασθείας καστείας ἐκάστον μηνὸς ἤγνευεν, καὶ τὰς παρ' Αἰγυπτίοις δὲ ἀποφράδας ἐφύλαττε μᾶλλον ἢ αὐτοὶ ἐκεῖνοι, καὶ ἰδικώτερον δὲ τινὰς ἐνήστευεν ἡμέρας ἕξ ἐπιφανείας.

in c. 12 erzählt, wie Plutarch vergeblich versuchte, ihm die Enthaltung von tierischer Nahrung auszureden. Auch konnte er es in seiner Krankheit trotz ärztlicher Verordnung nicht über sich gewinnen, das pythagoreische Verbot des Malvengenusses zu übertreten.¹ Zu dieser Lebensweise stimmt es sehr wohl, wenn wir bei Suidas² von einem Werk des Proklos, betitelt: „Übereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Platon“ (*Συμφωνία Ὀρφείως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος*) hören.³

Auch aus einer Stelle von Proklos' Kommentar zu Platons Timaios p. 41 D, Bd. III S. 239, 25 ff. Diehl, läßt sich ein vorwiegend vegetarischer Standpunkt des Neuplatonikers erschließen. Den Befehl des Demiurgen an die Götter zweiten Ranges, Lebewesen ins Leben zu rufen und ihnen Nahrung zu spenden, erklärt Proklos in seinem zweiten Teil folgendermaßen: „Indem sie Nahrung spenden, setzen sie die Entstehung der Pflanzen ins Werk, von denen die Menschen und die anderen Lebewesen ernährt werden. Denn durchaus nichts hindert, daß von den Pflanzen, von denen Menschen nicht ernährt werden, einige der Tiere ihre Nahrung finden, während von anderen Pflanzen andere Tiere leben, denen die Natur jener verwandt ist, so wie uns die Natur der Pflanzen verwandt ist, von denen wir uns nähren.“

Aber Proklos' vegetarischer Standpunkt war nicht mehr von der Konsequenz und Strenge des Porphyrios. In seiner von J. Bidez im griechischen Original kürzlich wieder aufgefundenen Schrift „Über die priesterliche Kunst der Griechen“ (*Περὶ τῆς καὶ Ἑλληνικῆς ἱερατικῆς τέχνης*) fehlen auch die tierischen Opfer nicht.⁴ Ähnlich äußert sich Proklos in seinem Kommentar zu Platons „Staat“, daß genau bestimmte Symbole, wie Tiere, Pflanzen, Steine u. dgl. den einzelnen Göttern angenehm sind und sie zum Erscheinen veranlassen. (*In Platonis rempubl.* p. 372, I 83 Kroll; p. 361—62, I 48.) Auch hält er die Weihung und Beseelung gewisser Statuen ohne animalisches Leben für nicht

¹ Damascii *Vita Isidori* (Photios cod. 214 ed. Imm. Bekker 344 A 35) ed. Westermann § 125; vgl. Asmus aaO. 74 f. Zum pythagoreischen Malvenverbot vgl. auch oben S. 108.

² Suidas s. v. *Πρόκλος ὁ Λύκιος*.

³ Dieses Werk und ein anderes „Zur Theologie des Orpheus“ (*Εἰς τὴν Ὀρφείως θεολογίαν*) sind außer anderen bei Suidas genannten Schriften verloren.

⁴ *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Tome VI publ. par. J. Bidez, Bruxelles 1928, p. 151, 14 f.: *Καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ τοὺς θεοὺς θεραπείαις ζῶα τε προσήγοντο ἐξελέγοντο καὶ ἐτεροῦ ἄντα.*

möglich (aaO. II 241). Immerhin haben wir in Proklos den letzten Vertreter des neuplatonischen Vegetarismus zu erblicken.

Von einem Schüler des Proklos, Asklepiodotos dem Älteren aus Alexandria, wird eine ähnliche Geschichte wie von Plutarch und Domninos überliefert. Auch ihm verordnete Asklepios in einer Krankheit Fleischkost.¹ „Denn sein Körper bedurfte der Fleischnahrung. Er brachte es aber nicht über sich, von Nichtgeopfertem (*ἀθύρον*) zu kosten²; denn er deutete die alte Weisung, man solle sich des Fleisches von eingegangenen Tieren enthalten (*θρησειδίων ἀπέχεσθαι*), hierauf.“³ Wir sehen hier den alten Grundsatz noch lebendig, nur von dem den Göttern Geopfertem auch zu essen. Indessen wird Asklepiodot blutige Opfer wenn überhaupt, so doch gewiß nur selten dargebracht haben. Denn das öffentliche Opfern von Tieren war bereits im Jahre 391 durch ein Edikt des christlichen Kaisers Theodosios untersagt; niemand durfte mehr ein „unschuldiges“ Opfertier schlachten.⁴

Interessant ist es, der Frage nachzugehen, wie sich die Neuplatoniker zu der im 3. Jahrhdt. n. Chr. neu entstandenen Religion des Manichäismus verhielten, in der nicht nur die Seelenwanderungslehre, sondern auch das vegetarische Prinzip bekanntlich die größte Rolle spielt. Da ist es eine bemerkenswerte Erscheinung in der Geschichte des 4. und der nächstfolgenden Jahrhunderte, daß die Neuplatoniker, und zwar speziell

¹ Asmus aaO. 80 fügt die beiden versprengten Suidas-Notizen s. v. *ἀθύρον* und *σαρκοφαγία* zusammen und ergänzt am Anfang die Worte: „Als vortreffliche Gattin bewährte sie (Damiane?) sich namentlich, als Asklepiodotos krank wurde. Asklepios verordnete ihm Fleischkost.“

² Suidas s. v. *ἀθύρον*. In einem gewissen Gegensatz zu dieser steht allerdings folgende Notiz bei Suidas s. v. *θεισιδαίμονια* (Asmus aaO. 77): „Asklepiodot war religiös (*θεισιδαίμων*) und fromm und ging (anfänglich) in seiner Furcht vor den Göttern und in seiner frommen Scheu so weit, daß er es nicht über sich gewann, zu opfern oder irgendein unaussprechliches Geheimnis anzuhören“. Durch den Zusatz des Wortes „anfänglich“ scheint Asmus den Gegensatz beseitigen zu wollen.

³ Suidas s. v. *σαρκοφαγία*.

⁴ Cod. Theodos. XVI 10, 10: „*Nemo insontem victimam caedat.*“ Mit Recht weist Geffcken, Ausgang des griech.-röm. Heidentums², 1929, S. 298 darauf hin, daß der Ausdruck des Ediktes „unschuldiges“ Opfertier der alten literarischen Bekämpfung der Opfer entstammt (Arnob. VII 9; Ps.-Lukian *De sacrif.* 12). Genauer handelt Geffcken hierüber im Hermes 66 (1931) 348 u. 350f. Etwa anderthalb Jahrhunderte früher hatte der Heide Porphyrios das gleiche Argument wie der christliche Kaiser gegen die tierischen Opfer verwandt.

die des alexandrinischen Kulturkreises, und das orthodoxe Christentum in der Bekämpfung des Manichäismus Hand in Hand gehen.¹ Bereits Alexander von Lykopolis schrieb gegen Ende des 3. Jahrhunderts eine Schrift „Gegen die Lehren des Manichaios“ (*Πρὸς τὰς Μανιχαίων δόξας*).² Das manichäische Gebot der Fleischenthaltung bekämpft er in folgender Weise (c. 25): „Sie enthalten sich des Beseelten. Wenn sie es aber aus irgend einem anderen Grunde tun, so soll man sich nicht um fremde Angelegenheiten neugierig kümmern. Wenn aber deshalb, weil die göttliche Kraft von diesem (Beseelten) mehr entfernt ist oder ihm mehr innewohnt, so ist diese ihre Entscheidung selbst lächerlich. Denn wenn die Pflanzen materieller sind, wie ist es da vernünftig, zur Nahrung und zum Lebensunterhalt das Geringere zu gebrauchen? Wenn aber die göttliche Kraft in diesen mehr vorhanden ist, wie ist da zur Nahrung etwas derartiges dienlich, wo doch der ernährende und dem Wachstum dienende Teil der Seele körperlicher ist?“ Diese Polemik läßt vermuten, daß Alexander schwerlich noch auf dem Boden der pythagoreischen Lebensordnung gestanden hat. Denn sonst hätte er wohl die Übereinstimmung des Enthaltensamkeitsgebotes in beiden Richtungen gewürdigt, statt nur das Trennende in seiner Begründung hervorzuheben. Wie sich im 5. Jahrhundert der Neuplatoniker Ammonios Hermēu und dessen Schüler Simplicios, die gleichfalls die Lehre der Manichäer angriffen³, zum Pythagoreertum stellten, wissen wir nicht.

Schluß

Die Wiedererweckung der vegetarischen Idee in der Neuzeit

Am Ende unserer Darlegungen können wir noch einmal rückblickend feststellen, daß vegetarische Bestrebungen im Altertum im wesentlichen an den Namen des Pythagoras und seiner Anhänger geknüpft sind. Er ist der Entdecker der vegetarischen Idee geworden. Wir haben das pythagoreische Abstinenzgebot von seiner ersten Entstehung im 6. Jahrhdt. v. Chr. bis zu seinem

¹ K. Praechter, Christl.-neuplatonische Beziehungen, Byzantin. Zeitschr. XXI (1912) 9.

² Alexander Lycopolitanus *Contra Manichaei opiniones disputatio* ed. A. Brinkmann, Leipzig 1895.

³ Näheres bei K. Praechter aaO. 9f.

Ende im 5. Jahrhdt. n. Chr. verfolgt. Mit dem Untergang der antiken Kultur geriet auch die Idee des Vegetarismus in Vergessenheit.¹

Erst nach Anbruch der Neuzeit wurde die Forderung einer fleischlosen Diät zu neuem Leben erweckt. Freilich spielt sie bei Luigi Cornaro (1467—1566) noch keine Rolle. Dieser Lebensphilosoph sah in einem mäßigen Leben den Weg zur Erlangung eines glücklichen und hohen Alters, war aber im übrigen kein Verächter von Fleischspeisen.² Als einen Bahnbrecher für die Wiederbelebung der Idee des Pythagoras darf man indessen Michel de Montaigne (1533—1592) ansehen. Gesättigt mit dem ganzen Reichtum humanistischer Bildung wurde dieser Erneuerer der antiken Skepsis zum ersten modernen Verteidiger der Tierwelt. Auch hierin war für ihn Plutarch das große Vorbild.³ Die entsprechenden Kapitel seiner *Essais*, Livre II chap. XI (*De la Cruauté*) p. 123—127⁴ und XII (*Apologie de Raimond Sebond*) p. 146—191, sind ganz nach der Art und im Geiste von Plutarchs Traktat *De sollertia animalium* geschrieben. Aber auch Montaigne trat mehr für den sog. „Tierschutz“ ein; die letzte Folgerung, die Verwerfung der Tiernahrung, zog er nicht. Dies tat zuerst, soviel ich sehe, Petrus Gassendi (1592—1655), bekannt durch sein Eintreten für die Philosophie des Epikur. Den Vegetarismus, den er selbst auch praktisch vorwiegend befolgt zu haben scheint⁵, begründete er außer mit physiologisch-anatomischen Gedanken vor allem durch die moralische Natur des Menschen. Dies geschieht in einem wichtigen Briefe an seinen Freund, den berühmten Arzt Joh. Baptist van Helmont (Amsterdam 1629)⁶: „*De creophagia, seu an homini*

¹ Wie sich der auch im alten Christentum heimische, asketische Vegetarismus bei gewissen Mönchsorden während des ganzen Mittelalters behauptet hat, wäre Gegenstand einer besonderen Untersuchung.

² Luigi Cornaro *Discorsi della vita sobria*, Venetia 1666, p. 104.

³ Vgl. P. Hensel, Montaigne und die Antike. Kleinere Schriften und Vorträge, Tübingen 1930, S. 345; ferner I. Bruns, Montaigne und die Alten, Kiel 1898, S. 14.

⁴ Montaigne, *Essais* ed. E. Flammarion, Paris 1908.

⁵ Vgl. den gleich zu zitierenden Brief an Helmont, tome VI der Lyoner Gesamtausgabe von 1658 p. 23r. Dem Vorwurf, daß er sich nicht selbst völlig des Fleisches enthalte und sich nur von Früchten nähre, begegnet Gassendi mit dem Hinweis auf die Macht der Gewohnheit, die bei Erwachsenen nicht ohne Schaden geändert werden könne.

⁶ Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß Helmont in seiner antivegetarischen

naturale sit carnibus vesci, an non potius leguminibus, philosophatur.“¹ Die Argumente, die Gassendi hier gegen den Fleischgenuß anführt, erinnern zum Teil lebhaft an Plutarchs erste Rede *De esu carnum* cap. 5. So, wenn Gassendi aus der Tatsache, daß man kein rohes, sondern nur gekochtes Fleisch genießt und selbst dieses nicht ohne die Hilfe von Messern verzehren kann, die Unnatur dieser Ernährungsart folgert. Auch in seiner „Ethik“ tritt Gassendi bei der Besprechung der *sobrietas* für „*alimenta simplicia, concoctu facilia*“, wie Brot, Früchte und Wasser, ein und fährt fort: „*Heinc fuere semper quaedam Sapientum (ut Pythagoreorum et aliorum) sectae, qui ab animalium esu abstinentes et simplicibus naturae donis contenti sanam suavemque degerint vitam.*“² Im übrigen macht er hier dem fast zur Gewohnheit gewordenen Fleischgenuß gewisse Konzessionen. Fragen wir, von wem Gassendi die Anregung zu seiner vegetarischen Lebensanschauung erhalten hat, so liegt die Vermutung nahe, daß ihn kein anderer als Epikur auch in diesem Punkte beeinflusst hat.³ Daß Gassendi in seiner „Ethik“ in Kap. 5: „*De iustitia, iure ac legibus*“ das große, antivegetarische, epikureische Exzerpt aus Porphyrios *De abst.* I 7—12 griechisch und mit lateinischer Übersetzung abgedruckt hat⁴, beweist in dieser Frage nichts. Wohl aber läßt er in seinem „*Syntagma philosophiae Epicuri*“ im III. die Ethik behandelnden Teile, Kap. 13: „*De sobrietate adversus gulam*“⁵ den Epikur zahlreiche Argumente gegen den Fleischgenuß vorbringen⁶ und führt in seiner Schrift „*De vita et moribus Epicuri*“ Bd. VI Kap. 3: „*Epicuri sobrietas frugalitasque eximia probatur*“ genaue quellenmäßige Belege für die frugale Lebensweise seines Vorbildes an.⁷

Auch philologisch-historische Abhandlungen, wie die von Schefferus, Heshusius und Weinreich, die tierpsychologische

Haltung durch das 1626 erschienene Werk *Κρησθαγία* seines Landmannes und Kollegen Petrus Castellanus bestärkt wurde. Über diese Schrift vgl. Anhang I S. 362.

¹ Tome VI p. 19—24. Diese Inhaltsangabe entnehme ich den Argumenta am Anfang von Tome VI. ² Tome II 776.

³ Über den großen Einfluß, den Epikur im allgemeinen auf Gassendis Ethik ausgeübt hat, handelt besonders P. Pendzig, Die Ethik Gassendis und ihre Quellen, Bonn 1910 (Renaissance und Philosophie, 2. Heft), S. 70—75.

⁴ Tome II 791—794. ⁵ Tome III 75 f.

⁶ In der Herausstellung des epikureischen Gedankengutes aus Porphyrios *De abst.* scheint mir Gassendi eher zu weit gegangen zu sein.

⁷ Tome V 213 f.

Studie des Rorario¹ und John Gay's (1688—1732) Fabel über Pythagoras und den Landmann², weckten im 17. und im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts das Interesse für das vegetarische Problem. Epochemachend wurde dann die Schrift des Antonio Cocchi über die pythagoreische Lebensweise (1743)³, der die vegetarische Frage vor allem vom medizinischen Standpunkt aus behandelte, aber gleichzeitig auf die Tradition des antiken „Erfinders“ der fleischarmen Lebensweise großes Gewicht legte. Der Streit der Meinungen über das von Cocchi angerührte Problem hat in den Veröffentlichungen von Pujati, Zulatti, Odoardi und Bianchi⁴ seinen literarischen Niederschlag gefunden.

Endlich hat auch Voltaire (1694—1778) in seinen zahlreichen Schriften die vegetarische Frage in empfehlendem Sinne behandelt. Auch er geht dabei auf die Antike zurück. Dem Neuplatoniker Porphyrios, dessen Schrift *De abstinentia* er kurz bespricht, zollt er hohe Anerkennung⁵, und in seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* finden sich die schönen Worte: „C'est que le pythagorisme est la seule religion au monde qui ait su faire de l'horreur du meurtre une piété filiale et un sentiment religieux.“⁶

Wir verfolgen den vegetarischen Gedanken in der Neuzeit nicht weiter. Der Zweck dieses kurzen Überblicks war, die Wiedererweckung dieser Idee zu zeigen und darzutun, wie man sich dabei in hohem Grade des Zusammenhanges mit den antiken Vorgängern, vor allem mit Pythagoras, bewußt wurde.

¹ Vgl. die genauen Titel der erwähnten Autoren in Anhang V S. 404f.

² John Gay, *Fables* ed. Harvey, London um 1856, p. 120.

³ Genauerer über diese Schrift s. im Anhang I S. 363f.

⁴ Vgl. die Titel im Anhang V S. 405.

⁵ Voltaire *Oeuvres complètes*, tome 20, Paris 1879 (= *Dictionnaire philosophique*, tome 4) p. 576f. Art. „Viande“.

⁶ Voltaire *Oeuvres complètes*, tome 11 (Paris 1878) p. 51. Man vergleiche auch „Il faut prendre un parti, ou le principe d'action“, tome 28 (Paris 1879) p. 534f.: „Il faut remonter jusqu'au pieux Porphyre, et aux compatissants pythagoriciens, pour trouver quelqu'un qui nous fasse honte de notre sanglante glotonnerie.“

Anhang I

Der Vegetarismus in der antiken Medizin

Es soll hier betrachtet werden, welche Rolle der vegetarische Gedanke bei den antiken Ärzten gespielt hat. Daß für Pythagoras selbst bei seinem Verbot des Fleischgenusses auch hygienische Gründe mitspielten, wurde oben S. 140f. erwähnt. Es sei hier noch einmal daran erinnert, daß er nach Androkydes, einem Zeitgenossen Alexanders d. Gr., (Jamblichos *Vita Pyth.* § 106) überhaupt alle blähenden und beunruhigenden Speisen verbot und die entgegengesetzten, wie z. B. die Hirse, empfahl. Die von Pythagoras (Plinius XX 78) überlieferte Schätzung des Kohles wird uns noch bei verschiedenen Ärzten wieder begegnen. Das von Plinius XXV 13 erwähnte Werk des Pythagoras über die Wirkung der Kräuter war sicher apokryph, beweist jedoch, daß man das diätetische Interesse der Pythagoreer in späterer Zeit schon auf den Meister zurückführte. Charakteristisch ist, daß Diogenes Laertios VIII 47 das z. B. auch bei Plinius XIX 94 überlieferte Werk des Pythagoras über die Meerzwiebel (*scilla*) einem Arzte gleichen Namens zuschreibt. Sicher aber waren Pythagoras' Schüler diätetisch stark interessiert, und so dürfen wir wohl annehmen, daß unter pythagoreischen Ärzten vegetarische Bestrebungen zuerst Eingang fanden. „Die Pythagoreer“, so heißt es bei Jamblichos (*Vita Pyth.* § 163) an einer Stelle, die wahrscheinlich indirekt ebenfalls auf Androkydes zurückgeht¹, „schätzten Musik, ärztliche Kunst und Mantik . . . Von der ärztlichen Kunst pflegten sie besonders den diätetischen Teil und waren in diesem sehr sorgfältig und versuchten zuerst, Anzeichen für die Symmetrie zwischen Getränken und Speisen einerseits und der Ruhe andererseits kennen zu lernen, sodann unternahmen sie es beinahe als die ersten, über die Bereitung selbst der ge-

¹ Nach Bertermann *De Jamblichi vitae Pythagoricae fontibus*, Diss. Königsberg 1913, p. 13.

nossenen Speisen etwas darzustellen und zu bestimmen.“ Weiter heißt es, „pfl egten sie mehr als die Früheren den Gebrauch von Salben; Arzneien billigten sie weniger, besonders solche zu Eiterungen.“

Was hier über die medizinische Richtung der Pythagoreer überliefert ist, wird bestätigt durch Äußerungen des Pythagoreers Timaios, die sich in dem gleichnamigen Dialog Platons finden und einen Rückschluß auf pythagoreische Krankenbehandlung zulassen. Nur unter besonders zwingenden Umständen ist nach Timaios (Platon *Tim.* p. 89 AB) die Anwendung von Arzneimitteln annehmbar. „Denn Krankheiten darf man, abgesehen von Fällen, wo große Gefahr vorliegt, nicht durch Arzneien aufregen.“ „... Läßt man ihnen nicht ihre bestimmte Zeit, sondern greift man durch Arzneimittel störend ein, so pfl egen aus kleinen Krankheiten große und aus wenigen viele zu werden. Daher muß man alle solche Krankheitserscheinungen durch vernünftige Lebensweisen (*διαίται*) in eine geregelte Bahn leiten, soweit einem dafür Zeit vergönnt ist, und darf nicht durch die Anwendung aufreizender Arzneien ein bössartiges Übel hervorrufen“ (aaO. 89 C). Wie man sieht, ist in diesen beiden Charakteristiken der pythagoreischen Medizin auffälligerweise von Vegetarismus nicht ausdrücklich die Rede; aber er kann sehr wohl im Rahmen der pythagoreischen Diätetik seine Stelle gehabt haben. Sicher wissen wir, daß Androkydes, auf den die Schilderung bei Jamblichos zurückgeht, eine ausgesprochene Vorliebe für Pflanzennahrung gehabt hat. „Wein und Fleischgenuß“, so lautet ein berühmtes Wort von ihm, „macht den Körper zwar stark, die Seele aber träger“ (Clemens Alex. *Strom.* VII 33, Bd. III 26, 5 Stähl.). Auch ein bei Porphyrios (*De abst.* I 34) von einem Arzt überliefertes Wort: „Heilmittel sind nicht nur die von der Heilkunst bereiteten, sondern auch die täglich zur Nahrung genossenen Speisen und Getränke“ stammt wahrscheinlich von keinem anderen als von Androkydes.¹ Die früher mehrfach behauptete Ansicht,

¹ Zu diesem und dem vorhergehenden Ausspruch vgl. besonders P. Corssen, Die Schrift des Arztes Androkydes, Rhein. Mus. N. F. LXVII (1912) 247. Ed. Baltzers Vermutung (Porphyrios, Vier Bücher von der Enthaltbarkeit, Nordhausen 1869, S. 131, 16), dieser Ausspruch rühre von Antiphanes von Delos, einem Arzte vor der Zeit des Philodemos, also um 100 v. Chr., her, trifft wohl kaum das Richtige. Nach Clemens Alex. *Paed.* II 1 § 2, 3 (= I 155 Stähl.) führte dieser Arzt alle Krankheiten auf die Verschiedenartigkeit der Nahrungs-

daß der pythagoreisch beeinflusste Arzt Alkmaion von Kroton¹ (um 520 v. Chr.) als erster Tiere zu wissenschaftlichen Zwecken sezirt habe, ohne sich um das Tiertötungsverbot des Pythagoras zu kümmern, läßt sich nicht aufrecht erhalten.² Denn die einzige Stelle, die zur Stütze dieser Behauptung herangezogen wurde (Chalcidius, Kommentar zu Platons Timaios S. 279 Wrobel = Diels, Vorsokr. 14 A 10), bezieht sich offenkundig auf die Anatomie des Auges. Im weiteren Verlauf der griechischen Medizingeschichte lassen sich, wie wir sehen werden, kaum vegetarische Tendenzen nachweisen; wo sie auftreten, sind sie auf gewisse Krankheitszustände beschränkt; doch darf man das diätetische Interesse, das sich in der Folgezeit bei einigen Ärzten findet, auf pythagoreischen Einfluß zurückführen.

Es sei hier gestattet, die Würdigung der pythagoreischen Diätetik durch drei namhafte Ärzte des 17. und 18. Jahrhunderts beizufügen. Im Jahre 1626 ließ ein für die Geschichte der Medizin interessierter Forscher, Petrus Castellanus (1585—1632), ursprünglich Professor der griechischen Literatur und später auch der Medizin an der Universität Löwen, in Antwerpen ein Werk „*Κρεωφαγία sive de esu carniū libri quattuor*“ erscheinen. Diese Schrift, die offenkundig im Titel gegen Porphyrios' 4 Bücher über die Fleischenthaltung polemisiert, ist mit gelehrten Nachrichten aus der Antike angefüllt, durch die der Verfasser die Bedeutung der tierischen Nahrung im klassischen Altertum zu erweisen suchte. Der pythagoreischen Diät konnte Castellanus bei seinem einseitigen Standpunkt natürlich nicht gerecht werden. Daher ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn er in einem früheren Werke, den „*Vitae illustrium medicorum, qui toto orbe ad haec usque tempora floruerunt*“ (Ant-

mittel (*ἰδεσμάτων πολυειδία*) zurück. Vgl. auch M. Wellmann bei Pauly-Wiss. I Sp. 2522. Dagegen darf man hier erinnern an ein bekanntes Wort des Hippokrates: *ἐν τροφῇ φαρμακεῖν* (Hipp. *De alimento* 19 [= IX 104 L.]; vgl. Galenos VI 467 K. = Corp. Med. Graec. V 4, 2 p. 209). Der von Porphyrios zitierte Arzt steht also, wie auch Hippokrates, auf dem Standpunkt, daß durch die richtige Diät die Krankheiten geheilt werden können, im Gegensatz zu den Ärzten, die alles Heil von den Medikamenten erwarteten. Vgl. auch oben S. 264, 1.

¹ Näheres über die ärztlichen Ansichten des Alkmaion bei M. Wellmann, *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte I*, Berl. 1901, Sachregister; vgl. ferner Zeller, *Philosophie der Griechen I* 1^a, 596—603.

² Diese Ansicht findet sich z. B. noch bei Zeller aaO. 598, 1.

verp. 1618), die ärztliche Wirksamkeit der Pythagoreer überhaupt nicht erwähnt.¹

In der Folgezeit wurde durch eine Leipziger Dissertation von M. Bohn (praes. A. G. Heshusius): *Dogma Pythagoricum de abstinentia carniū*, 1668, das historische Interesse für die Diätetik des Pythagoras wachgerufen. Etwa ein halbes Jahrhundert nach Castellanus findet sich bei Georg Baglivi (1669—1707), einem berühmten italienischen Arzt, den seine Zeitgenossen einen zweiten Hippokrates nannten, soweit ich sehe, zum erstenmal von ärztlicher Seite eine Würdigung der sog. pythagoreischen Diät.² Zur Begründung des pythagoreischen Fleischverbotes äußert sich Baglivi folgendermaßen: „*Causa quoque, qua vetitum erat Pythagoreis animalium carnibus vesci, non inde nata solummodo est, ne talium animalium mores et ideas imbibamus, sed quia olera, fructusque terrae, talem in sanguine temperiem, dulcedinem atque simplicitatem inducunt, quae difficulter vel in morbos solvitur fermentatione, aestu et ebullitione, vel ansam praebet animi affectibus, irae concupiscentiae aliisque, ut excitentur nimiumque ferveant ac ferociant: unde, rebus ita bene compositis temperatisque, nec partibus corporis a frequenti morborum mentis corporisque invasione nimium labefactis, vitae stamina ad centum fere annos magna cum salubritate producebantur.*“ Bei dieser Schilderung der pythagoreischen Diät, bei der man ohne Frage die Sympathie des Autors spürt, spielen natürlich die medizinischen Gründe die Hauptrolle.

Wieder mehrere Jahrzehnte später gelangte der vegetarische Gedanke bei einem Landsmann Baglivis, der gleich ihm mit der Medizin die klassischen Studien verband, zur vollen Entfaltung. Der S. 359 erwähnte Antonio Cocchi (1695—1758), hat bei der Wiedererweckung vegetarischer Bestrebungen in seinem 1743 in Florenz erschienenen Buch „*Del vitto Pitagorico*“ bewußt an Pythagoras angeknüpft, in dem er den ersten Erfinder der fleischarmen Nahrungsweise, der frischen vegetabilischen Diät (*del vitto fresco vegetabile* p. 82) erblickt.³ Es ist verständlich, wenn

¹ Abgedruckt sind beide Schriften zuletzt im *Thesaurus Graecarum Antiquitatum* des Jac. Gronovius, Venedig, und zwar die „*Κρεωφαγία*“ in IX (1737) 353—464, die *Vitae* in X (1735) 853—904.

² Georgii Baglivi *Opera omnia medico-practica et anatomica* ed. C. Gottl. Kühn II (Lpzg. 1827—28) 32.

³ Ein Jahr später (1744) erschien Cocchis Schrift auch in der *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* XXXI (Venezia 1744) 1—71, und 1750 erschien

Cocchi als Mediziner auch bei Pythagoras nur gesundheitliche Gründe für dessen Diät anerkannt wissen will: die Meidung von Krankheit und Korpulenz, des groben Verstandes und der Verdunkelung der Sinne (p. 34). Kein Wunder, wenn Cocchi im Seelenwanderungsglauben nur ein täuschendes Motiv eines ärztlichen Rates erblickt, weil die wenigsten Menschen sich durch physikalische Gründe bestimmen ließen (p. 32). Dabei hält er die antiken Nachrichten, daß Pythagoras selbst gelegentlich Fleisch, und zwar vor allem von jungen Tieren, genossen habe (p. 34), daß er bei den Athleten die Fleischkost eingeführt (p. 75), und daß sich speziell der Pythagoreer Milon als Athlet mit großen Fleischmengen genährt habe (p. 76), für durchaus glaubwürdig. Die scheinbaren Widersprüche, daß Pythagoras junge Tiere genossen und bei den Athleten die Fleischnahrung eingebürgert habe, sucht Cocchi durch die wahrscheinliche Vermutung zu lösen, daß er nur das Trockene und Harte (*solo i secchi e duri*) verschmähte, nicht aber das Zarte und Frische (*teneri e freschi* p. 34). Nach Cocchi trug Pythagoras demnach kein Bedenken, die Pflanzennahrung mit tierischer Nahrung zu mischen (*temperarlo coll vitto animale* p. 83).¹

eine französische Übersetzung von ihr unter dem Titel: *Du régime de vivre pythagoricien à l'usage de la médecine*. Discours d'Antonio Cocchi de Mugello. Traduit de l'Italien. Genève 1750. Auch der unter dem Pseudonym Janus Plancus bekannte Arzt Giovanni Bianchi (1693—1775) knüpfte in seinem 1747 gehaltenen Discorso, *Se il vitto Pittagorico di soli vegetabili sia giovevole per conservare la sanità, e per la cura d'alcune malattie*, Venezia 1752, bewußt an Cocchis Discorso über das gleiche Thema an. Die von Cocchi und Bianchi angeregte Frage wurde dann weiter verfolgt von Gius. Ant. Pujati in seinen „*Riflessioni sul vitto pitagorico*.“ Al Signor Dottor Jacopo Odoardi Feltrese, Feltre 1751. An Pujatis Schrift knüpfte sich eine wissenschaftliche Debatte an: Ang. Zulatti schrieb eine „*Lettera sopra le riflessioni etc.*“, Firenze 1752, und Jacopo Odoardi entgegnete in einer „*Risposta alla lettera del Dottore Ang. Zulatti contro le riflessioni sul vitto pitagorico del Sig. Dottor G. A. Pujati*“, Trento 1752.

¹ Wie Pythagoras, so wie er ihn sieht, steht auch Cocchi selbst auf dem Standpunkt eines gemäßigten Vegetarismus. Den Genuß von Fleisch in geringen Mengen und bei gewissen Gelegenheiten verwirft er durchaus nicht (p. 61, 63), wenngleich ihm natürlich die Pflanzennahrung die hauptsächliche bleibt. Die vegetabilische Diät, über die er als erster eine besondere Schrift geschrieben zu haben glaubt (p. 82), sucht er in genauen Ausführungen über die chemischen Bestandteile der Nahrungsmittel und ihre Wirkung auf den menschlichen Körper zu begründen. Cocchis große Gelehrsamkeit und seine historischen Interessen erklären sich daraus, daß er gleichzeitig eine Professur für Medizin

Kehren wir nach dieser literargeschichtlichen Abschweifung zur Betrachtung der antiken Diätetik zurück.

Schon Herodikos aus Selymbria betrachtete — Androkydes nicht unähnlich — als Ursache aller Krankheiten die *περισσώματα* der Nahrung, die nicht durch entsprechende Bewegung und Betätigung verarbeitet sei.¹ Bekanntlich nannte Herodikos die wahre Heilkunst „die kunstgerechte Anleitung zum naturgemäßen Leben“ (*τὴν λατρεῖαν ἔντεχον ἀγωγὴν εἰς τὸ κατὰ φύσιν*) und wurde durch seine Grundsätze der Spezialarzt der Naturheilmethode.² Aber davon, daß er in bezug auf die Qualität der Nahrung Pflanzenkost bevorzugt habe, ist nichts überliefert.

Wir wollen nunmehr betrachten, welcher Art die diätetischen Anschauungen des Hippokrates und seiner Schüler waren, wie sie im Corpus Hippocraticum ihren Niederschlag gefunden haben. Wir folgen der Einteilung dieses Corpus von Rob. Fuchs³ und untersuchen das diätetische Problem zunächst in einem Werk der knidischen Schriften, sodann in verschiedenen sophistischen und zuletzt in den rein ärztlichen, sicher oder wahrscheinlich der koischen Gruppe zugehörigen Schriften.

Von den knidischen Schriften kommt hier vor allem *Περὶ παθῶν* in Betracht. Hier werden bei Ischias, Gelenkschmerzen und Podagra Milch- bzw. Molkenkuren verordnet (c. 29—31). Dagegen wird nach einer Purgation, wenn der Patient fieberfrei ist, u. a. auch Fleisch junger Tiere oder Geflügel empfohlen (c. 41). Ebenso wird Fleisch zur Verflüssigung des Stuhles, zur Trock-

und Philosophie innehatte. Auch sein *Discorso sopra Asclepiade* (Florenz 1758) mag hier erwähnt werden.

¹ Vgl. Platon *Resp.* III 406 A; Menonpap. IV 40 ff. (Supplementum Aristotel. III 1, 1893, S. 7). Die Lehre von den Krankheit bewirkenden *περισσώματα* der Nahrung findet sich auch bei Euryphon aus Knidos, einem älteren Zeitgenossen des Hippokrates (vgl. M. Wellmann bei Pauly-Wiss. VI Sp. 1342), sowie bei Euryphons Schüler Herodikos aus Knidos (vgl. Gossen bei Pauly-Wiss.-Kroll VIII Sp. 979) und bei Alkamenes von Abydos, der vielleicht auch ein Schüler des Euryphon war (vgl. M. Wellmann bei Pauly-Wiss. Suppl.-Bd. I Sp. 60 f.).

² So urteilt mit Recht C. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen S. 218. Vgl. auch die folgende Charakteristik bei Fredrich (S. 218—220).

³ R. Fuchs, Geschichte der Heilkunde bei den Griechen, im Handbuch der Geschichte der Medizin, begründet von Th. Puschmann I (Jena 1902) 211—235. Daneben ist zu benützen Hippokrates, Sämtliche Werke ins Deutsche übersetzt und ausführlich kommentiert von Rob. Fuchs, 3 Bde., Mch. 1895—1900. Vgl. ferner Gossens Artikel „Hippokrates“ bei Pauly-Wiss.-Kroll VIII Sp. 1801—1852.

nung des Körpers und bei Rekonvaleszenten verordnet (c. 43). Genau wird die Wirkung des Fleisches nach seiner verschiedenen Zubereitung festgestellt (c. 49) mit dem Ergebnis, daß für den Körper gut durchgekochtes Hundefleisch, Geflügel und Hasenfleisch am leichtesten, Rind- und Schweinefleisch schwer, endlich Schaffleisch im gekochten wie im gebratenen Zustand für Gesunde und Kranke der Natur am angemessensten ist (c. 52). Neben Brot, Polenta und Wein werden Fleisch und Fisch als die kräftigsten und deshalb zuträglichsten, gegebenenfalls aber auch gefährlichsten Nahrungsmittel bezeichnet (c. 50 u. 61).

Unter den sophistischen Schriften beziehen sich *Περὶ διαίτης ὑγιαίνουσας*, *Περὶ διαίτης* B. I—III und *Περὶ τροφῆς* auf das Ernährungsproblem. Auch die Schriften *Περὶ ἀρχαίας ἡγεμονίας* und *Περὶ ἰσῆς νόσου* enthalten diätetische Ansichten, auf die wir indessen hier nicht näher einzugehen brauchen.¹

In *Περὶ διαίτης ὑγιαίνουσας* c. 7 heißt es mit Bezug auf die *ἀναγκοφάγια*, den Essenszwang der Athleten, daß diejenigen Körper, welche festes Fleisch haben, von Durchfall betroffen würden, „wenn der Mensch ungeachtet einer solchen Konstitution gezwungen ist, Fleisch zu essen“; während hingegen die lockeren behaarteren Konstitutionen auch den regelmäßigen Fleischgenuß vertragen könnten.

Aus den Büchern *Περὶ διαίτης*² sind vor allem c. 39—56 des II. Buches hervorzuheben, die über die Wirkung der einzelnen Lebensmittel handeln. C. 40—45 werden die vegetabilischen, c. 46—51 die animalischen Nahrungsmittel, c. 54—55 die Kräuter und Baumfrüchte einzeln besprochen. Mit Recht schließt Klüger³ aus dieser Disposition, bei der die Trennung der Hülsenfrüchte von den Kräutern und Baumfrüchten auffällt, daß ihr das Prinzip der Nützlichkeit zugrunde liegt. Für die

¹ In *Περὶ ἀρχ. ἡγερ.* wird die „Erfindung“ der menschlichen Diät, die auf der Auswahl und Zubereitung der Speisen beruht, im Gegensatz zur tierischen Nahrung und die der Krankenkost im Gegensatz zur Nahrung der Gesunden geschildert (c. 3 u. 5). Brot und Fleisch, heißt es c. 8, sei für Kranke nicht zuträglich. In *Περὶ ἰσ. νόσου* werden die Enthaltungsregeln der Sühnepriester in bezug auf bestimmte Fleischarten besprochen (c. 2). Vgl. oben S. 21.

² Bereits Demokrit hatte eine Schrift über den gleichen Titel geschrieben (Diels, Vorsokratiker 55 B 26).

³ J. Klüger, Die Lebensmittellehre der griechischen Ärzte. In: *Primitiae Czernovicienses* II 16f. (Czernowitz 1911), wo diese Auffassung durch Galenos VI 555 gestützt wird.

Einzelheiten, die über die Verdaulichkeit der verschiedenen Fleischarten mitgeteilt werden, sei auf Klüger S. 13—19 und auf Fredrichs Hippokratische Untersuchungen S. 176—192 verwiesen.¹ Es soll noch erwähnt werden, daß unter den veranlassenden Momenten, die bei Halbverrückten zur Manie führen können, u. a. auch der Fleischgenuß erwähnt wird (I 35).²

Aus der Schrift *Περὶ τροφῆς* endlich ist das Wort *ἐν τροφῇ φαρμακείῃ*, in der Nahrung liegt Heilkraft, bedeutsam (c. 19). Hier wird also der Nahrung der Vorzug vor den Arzneien gegeben.³ Die relative Bedeutung der Fleischnahrung kommt klar zum Ausdruck in den Worten: „Milch ist Nahrung für diejenigen, für welche Milch eine der Natur entsprechende Nahrung ist; für andere hingegen nicht; für die einen ist Wein eine Nahrung und für andere nicht, desgleichen Fleisch und viele andere Arten von Nahrung, sowohl mit Rücksicht auf das Land, als auch mit Rücksicht auf die Gewohnheit“ (c. 33).

Wir kommen nunmehr zu derjenigen Gruppe von Schriften des Corpus Hippocraticum, die sicher oder wahrscheinlich der koischen Schule angehören. Da ist vor allem die Schrift *Περὶ διαίτης ὁξέων* zu nennen. Hier ist der Satz bemerkenswert, daß reichlicher ungewohnter Fleischgenuß neben anderen Momenten

¹ U. a. wird auch die Wirkung des Hundefleisches besprochen (II c. 10). Dieses wird auch *Περὶ ἰσθῆς νοσούν* c. 2 und an drei Stellen der knidischen Schriften (*Περὶ παθῶν* c. 52, *Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν* c. 30, *Περὶ ἐπιπληθίους* c. 29) erwähnt. Überhaupt war Hundefleisch in Griechenland — wenigstens in der älteren Zeit — eine nicht ungewöhnliche Nahrung (vgl. Sprengel-Rosenbaum, Geschichte der Medizin im Alterthume I (1846) 493, 57). Auch bei Diokles, Mnesitheos und Galenos werden wir ihm begegnen. Hier sei noch auf Athenaios VII 16 und IV 161 B hingewiesen. An der letzteren Stelle erwähnt der Komiker Alexis einen Hundefleisch essenden Pythagoreer. Wenn bei Porphyrios *De abst.* I 14 offenbar von dem Rhetor Clodius behauptet wird, die Griechen äßen kein Hundefleisch, so kann sich das nur auf die spätere Zeit beziehen. Am besten sind die Stellen über den Genuß des Hundefleisches im Altertum zusammengestellt bei Oribasios ed. Bussemaker u. Daremberg I 586.

² Ähnlich *Προσρητικά* II c. 2, wo es heißt, daß gewohnheitsmäßige Fleischnahrung neben andern Momenten zum Wahnsinn disponiere.

³ Wenigstens wurde das Wort von Späteren, wie Galenos (VI 467 = *Corp. Med. Graec.* V 4, 2 p. 209), so gedeutet. Wenn jedoch Fuchs in seiner Übersetzung das Wort *φαρμακείῃ* richtig mit Purgation wiedergibt, so ist der ursprüngliche Sinn des Ausspruches freilich ein anderer. Vollständig lautetes in der Übersetzung von Fuchs: „Bei der Nahrung ist die Purgation etwas sehr Gutes, bei der Nahrung ist die Purgation etwas Schlechtes, etwas Schlechtes und etwas sehr Gutes in gewisser Beziehung.“

Schmerzen im Leibe verursacht (c. 37 = c. 10 L.). Freilich liegt hier der Nachdruck auf dem Ungewohnten. Daß dieses schädigt, auch wenn es an sich gut ist, gilt natürlich in gleicher Weise auch von pflanzlichen Nahrungsmitteln. Ferner wird in dieser Schrift (c. 10 ff. = c. 4 L.) die Nützlichkeit des Getreideschleimes, der berühmten Ptisane, bei akuten mit Fieber verbundenen Krankheiten hervorgehoben. Auch das zweite Buch von *Περὶ διαίτης ὁξέων*, das allgemein als unecht gilt, enthält diätetische Untersuchungen. So wird hier (c. 48—50 = c. 18 L.), ähnlich und doch im einzelnen anders als in *Περὶ παθῶν* c. 49 ff. und in *Περὶ διαίτης* II c. 46—51, der Wert der verschiedenen Fleischarten (Rind-, Ziegen- und Schweinefleisch) auf ihre Verdaulichkeit hin untersucht mit dem Ergebnis, daß das nicht zu junge und nicht zu alte Schweinefleisch am gesündesten sei. Junges Schweinefleisch könne, besonders roh genossen, Cholera und Verdauungsstörungen verursachen. Über den Nährwert der Gemüse wird ziemlich ungünstig geurteilt (c. 47 = c. 18 L.).

Daß ferner im II. Buch der *Προρρητικά* (c. 2) gewohnheitsmäßiger Fleischgenuß als Wahnsinn auslösendes Moment bezeichnet wird, wurde bereits S. 367, 2 erwähnt.

In den *Ἀπορρητοί* wird zwar gelegentlich auch das Fasten erwähnt (VII 59; I 13), im allgemeinen aber war es „in der hippokratischen Zeit als eigentliches diätetisches Heilmittel nicht im Gebrauche.“¹ So wird auch für Gesunde eine sehr leichte, abgemessene und peinlich genaue Diät als nachteilig verworfen (I 5). „Weder Sättigung noch Hunger noch irgend etwas anderes, was das natürliche Maß überschreitet, ist zuträglich“ (II 4).

In den *Ἐπιδημιαί* endlich heißt es (VI 5, 14), daß schwächere Speisen ein kurzes Leben zur Folge haben. Daß der einseitige Genuß von Pflanzennahrung auch direkt schädlich wirken kann, geht aus II 4, 3 hervor, wo wir lesen: „In Ainos (einer thrakischen Stadt) fühlten sich die Leute, Frauen wie Männer, durch den fortwährenden Genuß von Gemüsen schwach in den Beinen und blieben es. Aber auch diejenigen, welche sich von Kichererbsen nährten, bekamen Schmerzen in den Knien.“

¹ Vgl. Fuchs in der Anmerkung zu Aphor. I 13 seiner Hippokrates-Übersetzung. Über die Stellung der Hippokrateer zur Nahrungsbeschränkung und zum Fasten vgl. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern (RGVV XXI 1), Gießen 1929, S. 118—120.

Wichtig für die Entwicklung der Diätetik ist weiterhin die sikelische Ärzteschule. Bereits ihr Begründer, Akron von Akragas¹, hatte ein Werk *Περὶ τροφῆς ὑγιεινῶν* geschrieben. Eine Schrift gleichen Titels verfaßte sein jüngerer Zeitgenosse Philistion von Lokroi¹, von der wir noch Fragmente haben. Mit Recht sieht Wellmann in der besonderen Bevorzugung der Diätetik den Einfluß der pythagoreischen Heilmethode.² Doch ist uns über eine Stellungnahme des Philistion zum vegetarischen Problem nichts bekannt. Von Diokles aus Karystos³ (4. Jahrhdt. v. Chr.), der unter dem Einfluß der sikelischen Ärzteschule stand und einer mehr dogmatischen Richtung angehörte, sind als diätetische Schriften die *Ὑγιεινὰ πρὸς Πλείσταρχον* sowie Bücher über Nahrungsmittel (*Περὶ ἐδεσμάτων*) und über Gemüse (*Περὶ λαχάνων*) hier zu erwähnen. Die letztere Schrift, sowie sein Werk über das Wurzelschneiden (*Ῥιζοτομικόν*), das älteste seiner Gattung, wird nach Klüger S. 24 der Pharmakologie zuzuweisen sein. Aber Diokles ist trotz seiner Vertrautheit mit der Pflanzenwelt — in den *Ὑγιεινὰ* besprach er auch fremde Pflanzen und Lebensmittel (Klüger S. 23) — von einer einseitigen Bevorzugung vegetabilischer Nahrungsmittel weit entfernt. So verordnete er bei gewissen Krankheiten den Patienten den Genuß des Fleisches junger Hunde (fr. 93), bei der Wassersucht verschrieb er u. a. auch Wildbret (fr. 48), und in seinen allgemeinen diätetischen Vorschriften wird das Fleisch von jungen Böcken, Schweinen und bestimmten Vogelarten ausdrücklich erwähnt (fr. 141 S. 181). Dagegen erblickte er in übermäßigem Fleisch- und Weingenuß eines der Epilepsie verursachenden Momente (fr. 52).

Daß der Philosoph Platon, der Zeitgenosse des Diokles, höchstens eine gewisse Vorliebe für Pflanzennahrung hatte, jedoch durchaus kein eigentlicher Vegetarier war, wurde schon im 14. Kapitel (S. 184 ff.) gezeigt. Das oben angeführte Zeugnis des Timaios über die Naturheilmethode der Pythagoreer (Platon *Tim.*

¹ Die Fragmente des Akron und Philistion zusammen mit denen des Diokles von Karystos, des dritten großen Vertreters der sikelischen Schule, von dem gleich die Rede sein wird, stehen bei M. Wellmann, Die Fragm. der sikel. Ärzte A., Ph. u. des Diokles von Karystos, Berl. 1901.

² Wellmann aaO. 73. Zur Charakteristik vgl. außer dem ganzen Kapitel (S. 65—93) besonders Klüger S. 20—24.

³ Vgl. außer der oben genannten Literatur zu Diokles noch M. Wellmanns Artikel bei Pauly-Wiss. V Sp. 802—812, besonders 807f. und 812.

p. 89 C) wird auch Platons eigene Ansicht über diesen Gegenstand enthalten haben. Doch darf man nicht übersehen, daß er in anderen Schriften¹ keineswegs einen den Arzneien gegenüber ablehnenden Standpunkt einnimmt, wie man es nach der Timaios-Stelle vermuten sollte. Allerdings ist auch nach seiner Ansicht eine durch verwerfliche Lebensweise verursachte Krankheit unmöglich durch eine Arznei zu heilen.² Es sei noch bemerkt, daß Wellmann³ die Timaios-Stelle auf einen Zusammenhang mit der sikelischen Ärzteschule, die ja ihrerseits pythagoreisch beeinflusst war, zurückführt.

Im Zusammenhang mit der sikelischen Ärzteschule soll hier noch Chrysippos von Knidos⁴, ein Schüler des Philistion (Diog. L. VIII 89), erwähnt werden. Er ist vermutlich der Verfasser einer Schrift über Gemüse (*Περὶ λαχάνων*), aus der Plinius verschiedene Fragmente erhalten hat. Diese Schrift enthielt Beschreibungen der verschiedenen Gemüsearten, Vorschriften über deren Gebrauch und arzneiliche Verwendung. Einen besonderen Band hatte er dem Kohl gewidmet und dessen großen Nutzen als Arzneimittel hervorgehoben. Hierin wird man sicherlich pythagoreischen Einfluß vermuten dürfen.⁵ Es ginge aber zu weit, wenn man aus dem Gesagten bei Chrysippos eine Verschmähung der Fleischnahrung folgern wollte.

Ein weiterer Dogmatiker des 4. Jahrhunderts v. Chr., Praxagoras von Kos (um 340), suchte die Diätetik des Diokles zu vervollständigen. Im allgemeinen wird er dessen Ansichten über die Wirkungen der Nahrungsmittel angenommen haben.⁶

Gleichzeitig schrieb Mnesitheos aus Athen über die Lebensmittel (*Περὶ ἐδεσίων*). Über den Charakter dieser Schrift auf Grund der erhaltenen Fragmente orientiert am besten Klüger (S. 25—27). Für unseren Zusammenhang mag erwähnt werden, daß Mnesitheos, die Fortschritte der Naturforschung benützend, als

¹ Theaitet. 167 A, Phaidr. 268 B, Resp. 332 C, 407 D, 459 C.

² Resp. 425 E, 426 A.

³ Wellmann, Fragmente der sikelischen Ärzte, S. 74.

⁴ Vgl. M. Wellmanns Artikel bei Pauly-Wiss. III Sp. 2509 f., dem ich das Folgende entnehme, sowie Sprengel-Rosenbaum aaO. 461—463. Chrysippos' Bedeutung als Diätetiker kennzeichnet ein Satz bei Porphyrios (Schol. II. XI 515, = Porphyr. *Quaest. Homer. ad Il. part. reliqu.* ed. H. Schrader I 165).

⁵ Auch Chrysippos' Verwerfung des Aderlasses führten Sprengel-Rosenbaum I 462 auf pythagoreische Vorstellungen zurück.

⁶ Näheres bei Klüger S. 24 f.

Erster die Tiere, deren Fleisch uns nährt, nach bestimmten Gesichtspunkten einteilte.¹ Auch das Hundefleisch findet sich bei ihm erwähnt.² Dagegen ist seine Diät für Kinder vegetarisch gehalten (Oribas. ed. Raeder aaO. VI 2, 2 (1933) S. 135). Einen von Oribasios ed. Raeder aaO. VI 1, 1 S. 100 erhaltenen Abschnitt über den Kohl und seinen medizinischen Nutzen scheint Cato *De agricult.* 156f. benützt zu haben³, bei dem das Kohlessen bekanntlich eine ausschlaggebende Rolle spielt.

Ferner schrieb Phylotimos, dessen Blüte um das Jahr 300 v. Chr. zu datieren ist, ein dreibändiges Werk über die Nahrung (*Περὶ τροφῆς*)⁴, das hauptsächlich auf Praxagoras zurückgeht. Aus diesem Werk wissen wir u. a., daß in ihm Feigen und Äpfel in bezug auf ihre Zuträglichkeit und Verdaulichkeit untersucht waren (Athenaios III 79 A—E, 81 A—C). Bei Galenos (VI 720 u. 726) wird Phylotimos' Urteil über bestimmte Fischarten zitiert. Ist Klügers Vermutung über die Buchzahl richtig, so behandelte Buch 1 die Hülsenfrüchte, Buch 2 die animalischen Nahrungsmittel, die jedoch mit einem Teil ins 3. Buch hinüberreichten, während der Rest dieses Buches die Kräuter und Baumfrüchte umfaßte.

Endlich verfaßte Diphilos von Siphnos zu Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. ein Werk über die Lebensmittel unter dem Titel *Περὶ τῶν προσφερομένων τοῖς νοσοῦσι καὶ τοῖς ὑγιαίνουσι* (Athenaios VIII 355 A). Bruchstücke dieser Schrift, die wir ausschließlich dem Athenaios verdanken, enthalten Urteile über Brot, Früchte, Gemüse und Fische.⁵ Am meisten wurde er von Diokles beeinflusst.⁶ So viel ist jedenfalls sicher, daß alle drei zuletzt genannten Diätetiker, in deren Wirksamkeit die Blütezeit der Lebensmittellehre fällt, die gemischte Kost vertreten haben.

Wir wenden uns nunmehr den großen alexandrinischen Ärzten Herophilos und Erasistratos zu. Von dem *Διατηρητικός* des Herophilos, eines Schülers des Praxagoras (Galenos X 28), ist uns im einzelnen nichts bekannt. Mehr läßt sich in diätetischer

¹ Oribasios ed. Raeder im Corp. Med. Graec. VI 1, 1 (1928) S. 62f.; vgl. Klüger S. 17.

² Oribas. ed. Raeder aaO. S. 64, 2 ff.

³ Vgl. P. Reuther *De Catonis de agricultura libri vestigiis apud Graecos*, Diss. Lips. 1903 S. 37 ff.

⁴ So urteilt über die Buchzahl wohl mit Recht Klüger S. 29; vgl. auch dessen ganze Charakteristik des Phylotimos S. 27—30.

⁵ Vgl. Athenaios ed. Kaibel, Index scriptorum unter Diphilos; ferner Klüger S. 30—35.

⁶ Klüger S. 32.

Hinsicht von Erasistratos sagen. Seinem Grundsatz, mehr durch Regelung der Diät als durch medikamentöse Stoffe zu wirken (Galenos XI 237ff.), entspricht auch seine Empfehlung der Nahrungseinschränkung (*ὀλιγοσυνία* Galenos XI 240), bzw. völliger Enthaltung von Nahrung (*ἀσυνία*; z. B. bei der Darmverschlingung nach Caelius Aurelianus. *Ac. morb.* III 17, 166; vgl. Galenos XI 155).

Als hauptsächlichste Krankheitsursache betrachtete Erasistratos die *πληθώρα*, d. h. die Überfüllung der Gefäße mit Blut, die ihrerseits in dem Übermaß an Nahrung und ihrer Unverdaulichkeit ihre Ursache hat.¹ Die Diät für diese Krankheit ist folgende: Essen soll der Patient nur einmal am Tage, die Nahrung soll leicht verdaulich sein; rohes und gekochtes Gemüse, Kürbis, Gurken, frische Feigen, Hülsenfrüchte mit Gemüse zusammengekocht, ungesäuertes Brot; verboten war jedoch Fleisch, Fische, Milch und Mehlsuppen.² Dagegen verordnete Erasistratos in anderen Fällen sehr wohl den Genuß von Fleisch. So empfahl er bei der Wassersucht als Nahrung Brot aus Sesammehl, gesalzen und gezuckert, Fische, gebratenes Huhn, Wildbret, sowie Lamm- und Ziegenfleisch (Caelius Aurelianus. *Morb. chron.* III 8, 145). Gleichzeitig verlangte er bei dieser Krankheit reichliche Kost und zweimalige tägliche Nahrungsaufnahme. Wie man sieht, hielt sich der große Arzt von jeder Einseitigkeit und jedem Schematismus in diätetischen Fragen fern.

Von dem Athener Euthydemos, der schwerlich vor dem 2. Jahrhdt. v. Chr. lebte, sind die Titel eines Werkes über die Gemüsearten (*Περὶ λαγάνων*) und eines anderen über das Pökelfleisch (*Περὶ τριτίχων*) überliefert.³

Endlich ist der Erasistrateer Hikesios zu erwähnen, der um die Wende des 2. und im Anfang des 1. Jahrhunderts lebte. Sein Werk *Περὶ ὕλης*, von dem Bruchstücke erhalten sind, behandelte die Diät der Gesunden und Kranken und empfahl besonders Fischkost für die Kranken.⁴

¹ Vgl. Klüger S. 37 sowie R. Fuchs, Die Plethora bei Erasistratos, Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 145 (1892) S. 679–691.

² M. Wellmann bei Pauly-Wiss. VI Sp. 349 nach Galenos XI 347f.

³ Vgl. den Art. von M. Wellmann bei Pauly-Wiss. VI Sp. 1505. Hier stehen auch die Belege für die beiden Schriften des Euthydemos, und zwar *Περὶ λαγ.* Athen. II 58F. III 74B. IX 369EF. 371A; *Περὶ τριτίχ.* aaO. III 116A. 118B. VII 307B. 308E. 315F. 328D.

⁴ Näheres bei Klüger S. 40f. und Gossen bei Pauly-Wiss.-Kroll VIII Sp. 1593f.

Weitaus der bedeutendste Arzt im 2. und Anfang des 1. Jahrhunderts war Asklepiades aus Prusa in Bithynien.¹ Er gilt als ausgesprochener Vertreter der Naturheilmethode. „Den Gebrauch der Arzneimittel verwarf Asklepiades nicht ohne Grund zum großen Teil; und da seiner Ansicht nach fast alle Arzneimittel den Magen angreifen und einen schlechten Saft enthalten, so wandte er seine ganze Sorge auf die Anwendung zweckmäßiger Diät“ (Celsus V prooem. 2). In seiner Diätetik ist er ein Anhänger des alexandrinischen Arztes Kleophantos (3. Jahrhdt. v. Chr.), eines Bruders des berühmten Erasistratos.² In seinem verlorenen Werke „*Communium auxiliorum*“ empfahl er besonders folgende fünf Heilmethoden: „*abstinentiam cibi, alias vini, fricationem corporis, ambulationem, gestationes*“ (Plinius XXVI 13). Also an erster Stelle steht das Fasten. Bei Leibesverstopfung, sagt Asklepiades, der bekanntlich auf dem Boden der Atomistik steht, werde uns nur die zurückbleibende Menge von Grundkörperchen schädlich. Dann sei Enthaltsamkeit (*ὀλιγοσυστία*) oder vollständige Hungerkur (*ἀσυστία παντελής*) am Platze.³ Auch für Fieberkranke verordnet Asklepiades zunächst ein dreitägiges Fasten (Celsus III 4, 6 ed. Marx). In der Empfehlung des Fastens waren Hippokrates und Erasistratos, wie wir sahen, dem Bithynier vorangegangen. In gewissen Krankheitsfällen empfahl dieser auch ausdrücklich die Enthaltung von Fleisch. So seien bei der Epilepsie Fleischspeisen und Wein zu verwerfen.⁴ Beim

¹ Vgl. die Fragmente des Asklepiades von Chr. G. Gumpert, Weimar 1794, ferner M. Wellmann bei Pauly-Wiss. II Sp. 1632f., sowie Klüger S. 42—44.

² Vgl. I. L. Heiberg, Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum (Handb. der Altertumswiss. V 1, 2) München 1925, S. 107; ferner Wellmann bei Pauly-Wiss. II Sp. 1632. ³ Galenos I 500.

⁴ Caelius Aurelianus. *Morb. chron.* I 4 p. 322 (§ 136): *prohibet sane (sc. Asclepiades Bithynus libro primo celerum vel acutarum passionum) carnales cibos et vinum.* Ferner p. 314 (§ 116): *„alio vero tempore, hoc est dimissionis, vini atque carnis imperant abstinentiam, et magis porcinae vel bubulae et caprinae“* wird man auf Asklepiades und seine Anhänger beziehen dürfen. Auf Grund des Caelius-Zeugnisses wird sich auch Celsus III Kap. 18, 23 u. Kap. 23, 3 auf Asklepiades zurückführen lassen. Das erstere tut Heiberg, Geisteskrankheiten im klassischen Altertum, Allgem. Zeitschr. f. Psychiatrie 86 (1927) 18, das zweite Gumpert, Asklepiad. fragm. p. 165. In diesem Punkte ist also der Hörer des Asklepiades, T. Aufidius Siculus, in dem wir nach Marx (Prolegomena seiner Celsus-Ausgabe S. LXXXIV) den griechischen Gewährsmann des Celsus zu erblicken haben, seinem Meister gefolgt. Näheres über Aufidius bei Marx aaO. S. LXXVII u. LXXIX f.

Ausgehen der Haare (*ἀλωπεκία*) erfordere die Heilung besonders strenge Diät. Man enthalte sich völlig des Weines, vermeide die Überfüllung, Fleisch, Käse, Milch, Hülsenfrüchte und alles, was schon in kleinen Mengen sehr nährt.^{1 2}

Auch Antonius Musa, ein Schüler des Asklepiades, der Leibarzt des Kaisers Augustus, hat mitunter die vegetabilische Ernährung mit Erfolg zur Heilung von Krankheiten angewandt. So berichtet Plinius (XIX 128), er habe einmal den Kaiser durch Lattich gerettet. Und wenn wir bei Sueton (Augustus Kap. 76) lesen, daß der Kaiser vorwiegend vegetarisch lebte und zwischen den Mahlzeiten in kaltes Wasser getauchtes Brot oder ein Stück Gurke, einen Lattichstengel oder frisches oder getrocknetes Obst von weinsäuerlichem Geschmacke zu genießen pflegte (aaO. Kap. 77), so geht diese Diät möglicherweise auf den Rat seines Leibarztes zurück.³ Indessen soll nicht verschwiegen werden, daß Antonius Musa in gewissen Fällen den Genuß von Schlangenfleisch verordnete. Bei Plinius XXX 117 heißt es: „*sae viperino in cibo sumpto tradunt et ulcera tractabiliora fieri ac celerius sanari. Antonius quidem medicus, cum incidisset <in>*⁴ *insanabilia ulcera, viperas edendas dabat miraque celeritate persanabat.*“

¹ Galenos XII 411.

² Eine Vorliebe für Fruchtnahrung und Honig zeigen auch einige fälschlich dem Asklepiades zugeschriebenen Verse unter dem Titel *Ῥυσινὰ παρὰ γέλυματα*. Sie sind abgedruckt in der Ausgabe der *Poetae bucolici et didactici*, Paris 1862 S. 132—134 (ed. Bussemaker). Daß die Verse keinesfalls dem Asklepiades von Prusa gehören, zeigt das Metrum, byzantinische 12-Silbler, wie Bussemaker praef. S. 75 richtig hervorhebt. Vgl. auch Asklepiades Bith., Gesundheitsvorschriften, nach den vorhandenen Handschriften zum erstenmal vollständig bearbeitet und erläutert von Robert von Welz, Würzburg 1841. In diesen Versen heißt es: Für den Sommer wird eine geringe Menge und Kälte der Speisen empfohlen (v. 33f. ed. Bussemaker), für den Herbst sorgfältige Ernährung und Meidung des Kalten (v. 36f.), für den Spätherbst Meidung von Übersättigung und starker Genuß von Feigen und Weintrauben (v. 37f.). „Auch schöner Honig erfreut durch äußersten Wohlgeschmack den Gaumen und verursacht lange Lebenszeit für Jung und Alt“ (v. 57—59).

³ Wenn nach Cocchi (*Vitto pitagorico* p. 80) Horazens vorwiegend vegetarische Lebensweise wahrscheinlich auf Musa's ärztlichen Rat zurückzuführen ist, so ist auch das bloße Vermutung.

⁴ Der Zusatz dieses „in“ leuchtet ein. Es steht zwar nicht in den Handschriften, wird aber von Mayhoff in seiner Ausgabe (1897) als „*coniectura incerti hominis docti vel vetustioris alicuius editionis lectio a Dalecampio (1606) ad marginem enotata*“ vermerkt.

Auch der etwas später, zur Zeit des Tiberius und Claudius, lebende römische Schriftsteller Cornelius Celsus¹ hat in seinem höchst wertvollen Abriß der Medizin der Diätetik größte Beachtung geschenkt. Diese besitzt nach ihm für Kranke wie Gesunde die höchste Bedeutung. In bezug auf einen Fieberkranken ist er der Meinung: „*optimum vero medicamentum eius est oportune cibus datus*“ (III 4, 6). Und von Speise und Trank im allgemeinen sagt er: „*haec autem non omnium tantum morborum, sed etiam secundae valetudinis communia praesidia sunt*“ (II 18, 1). „Seine Diätetik stammt vorzugsweise aus den pseudo-hippokratischen Büchern und von Asklepiades, und man hat ihn daher den lateinischen Hippokrates genannt.“² Oder genauer gesagt, ist dieses Urteil auf die griechische Quelle des Celsus, T. Aufidius Siculus, den Hörer des Asklepiades, zu beziehen.³ Besonders wichtig für die Nahrungsmittellehre des Celsus ist Buch II Kap. 18—33. Nach den verschiedensten Gesichtspunkten sind hier die Nahrungsmittel eingeteilt. Am wichtigsten ist ihre Gruppierung nach der inneren Kräftigkeit in sehr nahrhafte, solche von mittlerer Nährkraft und sehr schwache. Celsus stellt hier den Grundsatz auf: „*utendum est materiae genere pro viribus, modusque omnium pro genere sumendus. ergo inbecillis hominibus rebus infirmis opus est: mediocriter firmos media materia optime sustinet, et robustis apta validissima est*“ (II 18, 13). Zu der Klasse der kräftigsten Nahrungsmittel rechnet Celsus alle Hülsenfrüchte, alles Backwerk aus Getreide, ebenso das Fleisch aller vierfüßigen Haustiere, ferner das große Wild, weiter alle großen Vögel, ferner alle großen Seetiere (z. B. Walfisch u. dgl.), endlich Honig und Käse (II 18, 2). Im einzelnen sollen diese Unterschiede hier nicht weiter ausgeführt werden. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß die Mannigfaltigkeit noch vergrößert wird, da Celsus auch bei einem und demselben Nahrungsmittel Unter-

¹ Zu benutzen ist die Celsus-Ausgabe von Fr. Marx im Corp. Medic. Latin. I (Leipzig 1915) und die mit Erklärungen versehene Übersetzung von Ed. Scheller, 2. Aufl. von W. Friboes, Braunschweig 1906, sowie der Aufsatz über Celsus von J. Bloch im Handbuch der Geschichte der Medizin von Th. Puschmann I (Jena 1902) S. 415—443; endlich M. Wellmanns Quellenuntersuchung über A. Cornelius Celsus, Berlin 1913 (Philol. Untersuchungen Heft 23).

² J. Marcuse, Diätetik im Altertum, Stuttgart 1899, S. 19.

³ So Marx in den Prolegomena seiner Ausgabe, S. LXXXIV. Zu der Benutzung von Aufidius' therapeutischem Werk durch Celsus ist ferner zu vergleichen M. Wellmann, A. Cornelius Celsus, aaO. S. 65, 105, 109f.

schiede konstatiert, die durch die Verschiedenheiten in dem Alter, den einzelnen Teilen, dem Boden, dem Klima und der Beschaffenheit bedingt sind (II 18, 8). Unter dem Fleisch der Haustiere stellt er am höchsten das Rindfleisch, weil es am bekömmlichsten ist (II 24, 1) und auch zu den Nahrungsmitteln gehört, die im Magen am wenigsten verderben (II 28). Den Wert des Fastens und der Enthaltung von gewissen Speisen weiß Celsus wohl zu schätzen. „*Neque ulla res magis adiuvat laborantem quam tempestiva abstinentia*“ (II 16, 2). Wie Asklepiades unterscheidet er „*abstinentiae . . . duo genera . . . : alterum, ubi nihil adsumit aeger, alterum, ubi non nisi quod oportet*“ (II 16, 1). In bezug auf das Nahen einer Krankheit gibt Celsus folgenden dreifach abgestuften Rat: „*si leviora indicia fuerunt, satis sit a vino tantum abstinere, quod subtractum plus, quam si cibo quid dematur, adiuvat; si paulo graviora, facile sit non aquam tantum bibere, sed etiam cibo carnem subtrahere, interdum panis quoque minus quam pro consuetudine adsumere, umidoque cibo esse contentos et holere potissimum; satisque sit tum ex toto a cibo, a vino, ab omni motu corporis abstinere, cum vehementes notae terruerunt*“ (III 2, 6 ff.). Speziell bei Geisteskrankheiten hält Celsus die Enthaltung von Fleisch für empfehlenswert. Für derartige Krankheiten gilt die gemeinsame Regel, daß die Patienten „kein fettes Fleisch und keinen Wein genießen dürfen und nach vorgenommener Abführung möglichst leichte Speisen von mittelstarkem Nährgehalt zu sich nehmen müssen“ (III 18, 23). Ferner heißt es in bezug auf Epileptische: „Diese Kranken dürfen keine Suppen oder sonst weiche und leichte Speisen, ferner kein Fleisch, am wenigsten das vom Schwein, bekommen, vielmehr Speisen von mittelmäßig starkem Nahrungsstoff“ (III 23, 3). Bereits oben (S. 373, 4) wurde bemerkt, daß auch an diesen beiden Stellen Celsus oder vielmehr seine griechische Quelle dem Asklepiades gefolgt ist. Aber auch bei anderen Krankheiten schreibt er eine pflanzliche oder vorwiegend pflanzliche Nahrung vor. „Für Fieberkranke ist eine flüssige oder wenigstens dem Flüssigen möglichst nahe kommende Nahrung am passendsten, besonders solche, die den leichtesten Nahrungsstoff enthält“ (III 6, 10).¹ Beim Brennfieber gebe man nach Ausleerung des Magens „kaltes Gemüse oder solches Obst, das dem Magen gut bekommt. Bleibt der Magen trocken, so gebe

¹ Auch hier erinnert man sich der entsprechenden Vorschriften des Asklepiades für Fieberkranke (vgl. oben S. 373).

man sogleich Schleim von Gersten- oder Speltgrauen oder von Reis, mit frischem Fett gekocht“ (III 7, 2 B). Auch bei der Phthisis wähle man zuerst eine Kost aus scharfen Pflanzen, hierauf milde Speisen, wie Suppen von Gersten- oder Speltgrauen u. dgl. Unter den dann zu genießenden Speisen werden jedoch u. a. auch Gehirn oder kleine Fische genannt (III 22, 11). Endlich werden auch bei der Lungenentzündung mildere Speisen, vorwiegend pflanzlicher Art, verordnet (IV 14, 2f.).¹

Speziell über animalische Medizin verfaßte der Arzt Xenokrates aus Aphrodisias (um 70 n. Chr.) ein Werk, aus dem vielleicht ein durch Oribasios erhaltener Abschnitt über die Nahrung von den Wassertieren stammt.² Er hat durch Vermittlung lexikalischer Quellen Diphilos³ und wohl auch andere Ärzte benutzt.⁴

Wir kommen nunmehr dazu, die diätetischen Ansichten der pneumatischen Schule kurz zu überblicken. Deren Begründer, Athenaios von Attaleia⁵, der zur Zeit des Claudius lebte, hat für die einzelnen Lebensalter verschiedene Diätregeln gegeben. So verbot er, den Kindern schwer verdauliche oder allzu reichliche Nahrung zu geben, weil dadurch die Verdauung gestört, das Wachstum verhindert und im Inneren des Organismus leicht Entzündungen und Geschwüre hervorgerufen werden. Dagegen empfahl er für das Mannesalter eine reichliche und nahrhafte Kost, während er für das abnehmende Alter wiederum eine allmähliche Beschränkung der Nahrung für gut fand.⁶ Auch für die verschiedenen Jahreszeiten riet Athenaios, mit den Speisen zu wechseln. Für den Winter empfahl er trockene, leicht verdauliche Speisen. Von Gemüse genieße man Kohl, Spargel, Lauch,

¹ Ebenso werden bei der Ruhr Einläufe erwähnt, die vorwiegend aus Pflanzenstoffen bestehen (IV 22, 3).

² Sein bei Galenos XII 261 zitiertes Werk *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων ὀφελείας* ist keinesfalls mit dem von Clemens Alex. *Strom.* VII 32, 9 angeführten *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς* identisch. Näheres in den Nachträgen.

³ Über ihn vgl. oben S. 371.

⁴ Vgl. Klüger S. 46 und den ganzen Abschnitt S. 44–47.

⁵ Für die Darstellung des Athenaios und die folgende des Archigenes schließe ich mich eng an M. Wellmann an. Die pneumatische Schule bis auf Archigenes. In: *Philol. Untersuch.* Heft 14 (1895), wo S. 201–231 über die Diätetik und Therapie dieser Schule gehandelt wird. Vgl. besonders S. 206f., 209 u. 221f., zu Athenaios außerdem Klüger S. 47f.

⁶ Oribasios ed. Raeder im *Corp. Med. Graec.* VI 2, 2 S. 138, 21: *τροφαὶ ἐλαφρόταται καὶ τῷ πλήθει σύμμετροι*. *AaO.* S. 140, 5: *τροφαὶ ἱκαναὶ καὶ εὐτροφοί*. *AaO.* S. 140, 12: *τὰς τροφὰς ἐκ προσαγωγῆς οὐστακτέον*.

gekochte Zwiebeln und gekochte Rettiche. Von Fischen wähle man nur die aus, welche sich an Klippen aufhalten, als Fleisch Geflügel, Ziegen- und Schweinefleisch.¹

Auch von Archigenes aus Apameia, der unter Trajan in Rom lebte, sind uns diätetische Vorschriften bekannt. Z.B. schrieb er bis ins einzelste die Speisen vor, die das Vomieren befördern. Man vermeide alle scharfen, süßen und fetten Stoffe: die erste Nahrung sei weich, wie Brot und Obstbrei; das Fleisch darf nicht schwer verdaulich sein, sondern mäßig fett und saftig; von den Hülsenfrüchten wähle man die scharfen aus, wie Zwiebeln, Rettiche, Lauch usw. Sind kräftige Brechmittel erforderlich, so wird u. a. eingesalzenes Fleisch mit Essig und Öl und mit rohem oder gekochtem Gemüse verordnet.² Für Melancholiker, bei denen eine Blutentziehung vorgenommen wurde, verlangte Archigenes Brot in süßem Weine aufgeweicht, eine Mischung von Wein und Honig, Eier, mageres Fleisch (vom Schweine die Zehen und Teile des Kopfes, von Vögeln die Flügel), Wildbret und Obst.³ Dagegen schrieb Archigenes, darin mit Asklepiades übereinstimmend, für Epileptische ausdrücklich die Enthaltung von Fleisch vor.⁴

Über die diätetischen Ansichten des Pneumatikers Herodotos⁵, der zur Zeit der flavischen Kaiser lebte, ist uns wenig überliefert. Ausführlich handelte er über die Anwendung des Weines als Heilmittel bei den verschiedensten Krankheiten, hierin lebhaft an Asklepiades erinnernd. Ferner sei hier Rufus von Ephesos (Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts), nächst Galenos der bedeutendste griechische Arzt der Kaiserzeit, erwähnt, den J. Ilberg einen „eklektischen Dogmatiker“ nennt.⁶ Hier

¹ Oribasios aaO. S. 146 ff.

² Oribasios ed. Raeder im Corp. Med. Graec. VI 1, 1 S. 247 f.

³ Aretaios VII 5, 14 (S. 158 f. ed. C. Hude im Corpus Med. Graec. Bd. II, Leipzig 1923), vorausgesetzt, daß wir mit Heiberg (Geisteskrankheiten im klass. Altertum S. 20) diese Stelle ohne weiteres auf Archigenes übertragen dürfen.

⁴ Alexander von Tralles ed. Th. Puschmann I 561: *Ἄλλοι δὲ γαστρὶ ἐπιληπτικούς διαγνωσθέντας θεραπεύειν χρή, καθάπερ Ἀρχιγένης παραινεί· προηγουμένου οὖν ταῖς κατὰ τὴν διαίταν καταλλήλοις χρηστοῖς ὑδροποσίαις· κρεῶν ἀποχή καὶ συννοήσις ἀφροδισίων.*

⁵ Vgl. Klüger S. 48 und Gossen bei Pauly-Wiss.-Kroll VIII Sp. 990 f.

⁶ J. Ilberg, Rufus von Ephesos. Ein griechischer Arzt in trajanischer Zeit (Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. Philol.-hist. Kl. Bd. 41, Nr. 1) Leipzig 1930,

kommt vor allem sein fünfbändiges Werk *Περὶ διαίτης* in Betracht. Wie bei Athenaios war auch hier u. a. die Diät für bestimmte Lebensalter behandelt. Wie jener warnte auch Rufus vor dem Fleischgenuß im Kindesalter.¹ Im allgemeinen verwarf er jedoch die Fleischnahrung nicht. So war u. a. auch das Pökelfleisch genauer behandelt.² Verschiedene Urteile über Vegetabilien aus der Diätetik des Rufus haben sich in der Schrift *Περὶ τροφῶν δυνάμεως* des Symeon Seth (11. Jahrhundert) erhalten.³ Welche Bedeutung er der Diät beilegte, ist auch daraus ersichtlich, daß nach seiner Ansicht eine Art der Melancholie durch unvernünftige Diät erworben wird (Galenos XIX 706). Endlich ist hier der Pneumatiker Antyllos⁴ (2. Jahrhd. n. Chr.) zu erwähnen. Seine Hauptschrift *Περὶ βοηθημάτων* behandelte im 3. Buch *τὰ προσφερόμενα βοηθήματα*, d. h. die genossenen Hilfsmittel. Die für Kranke empfehlenswerten Speisen, die uns von diesem Buch erhalten sind⁵, tragen, wenn man von Eiern absieht, ein vegetarisches Gepräge.

Bei Galenos, zu dem wir uns jetzt wenden, ist noch einmal das ganze ärztliche Wissen seiner Zeit und des Altertums überhaupt zusammengefaßt. Für seine Diätetik kommen vor allem in Betracht *Περὶ τροφῶν δυνάμεως* (*De alimentorum facultatibus* VI 453—748 ed. C. G. Kühn) in drei Büchern, sowie die kleineren Schriften *Περὶ λεπτινοῦσης διαίτης* (*De victu attenuante*), *Περὶ πτισάνης* (*De ptisana* VI 816—831) und *Περὶ εὐχρηστίας καὶ κακοχρηστίας τροφῶν* (*De rebus boni malique suci* VI 749—815). Daneben ist natürlich auch das glänzende Werk der *Ῥγεινά* (*De sanitate tuenda* VI 1—452) in sechs Büchern, in denen das gesundheitsgemäße Leben vom Kindes- bis zum Greisenalter verfolgt wird, in diätetischer Hinsicht von Bedeutung.⁶ Auch in den

S. 4. Vgl. ferner M. Wellmann, *Zur Gesch. d. Med. im Altert.*, Hermes Bd. 47 (1912) S. 6. Neben dem ganzen Abschnitt bei Wellmann (bes. S. 4f.) sind auch Klüger S. 49 und Gossen bei Pauly-Wiss.-Kroll I A Sp. 1207—1212 heranzuziehen.

¹ Oribasios ed. Raeder, *Corp. Med. Graec.* VI 2, 2 S. 137, 16ff.: τὰς δὲ τῶν κρεῶν προσφορὰς πεινυλάχθαι παντὸς μάλιστα· οὐ γὰρ ποῖ ἱκαναὶ αἱ γαστέρες καταπέσειν. εἰ δ' ἄρα θρόνῃως ἐνεκα δέοι, ὀρνίθους παραμύκη σάρκα ἢ χοίρων δίδοναι· τούτω γὰρ μάλιστα ἥδεται, τὸν γυλὸν ἐξ αὐτῶν ἐλκοντα (scil. τὰ παιδία).

² Gossen bei Pauly-Wiss.-Kroll I A Sp. 1210 nach Rhazes.

³ Näheres bei Wellmann im Hermes Bd. 47, S. 5.

⁴ Vgl. Klüger S. 49 und M. Wellmann bei Pauly-Wiss. I Sp. 2644f.

⁵ Oribasios ed. Raeder aaO. VI 1, 1 S. 107ff.

⁶ Alle genannten 5 Schriften sind jetzt in Bd. V 4, 2 des *Corp. Med. Graec.*, Leipzig 1923, vereint herausgegeben. Hier sind auch die Seitenzahlen der

Hippokrateskommentaren zu *Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς τῶν ἰδιωτῶν* (*De salubri victus ratione privatorum* XV 174—223), *Περὶ διαίτης δξέων* (*De victu acutorum* XV 418—919) in vier Büchern und *Περὶ τῆς Ἰπποκράτους διαίτης ἐπὶ τῶν δξέων νοσημάτων* (*De diæta Hippocratis in morbis acutis* XIX 182—221) wird man manches Diätetische erwarten dürfen.¹ Endlich bieten auch die physiologischen Schriften *Περὶ φυσικῶν δυνάμεων* (*De naturalibus facultatibus*) in drei Büchern und *Περὶ ἐθῶν* (*De consuetudine*) sowie *Πότερον ἰατρικῆς ἢ γυμναστικῆς ἐστὶ τὸ ὑγιεινόν* an Thrasybulos (*Utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine*) wichtige Gesichtspunkte für unser Thema.²

Zunächst ist es nicht weiter verwunderlich, daß Galenos wie auch Hippokrates die Mäßigkeit im Essen empfiehlt. In seiner Abneigung gegen die Athleten jedoch geht er noch weit über Hippokrates hinaus. Die unnatürliche Steigerung ihrer Körperkräfte hält er, je größer sie sei, für um so drückender und nachteiliger. „Daher verlieren einige von ihnen plötzlich die Sprache, andere verlieren die Empfindung und Bewegung und erliegen vollkommen der Apoplexie, da diese widernatürliche Masse und Fülle die natürliche Wärme ausgelöscht und die Ausgänge des Pneumas versperret hat“ (Thrasyb. c. 37 S. 84 = K. V 877). Auch in seinem *Προτρεπτικὸς ἐπ' ἰατρικὴν* braucht er scharfe Worte gegen sie. „Daß die Athleten an geistigen Gütern nicht einmal im Traum teilgenommen haben, ist jedem

Kühn'schen Ausgabe, nach denen wir zitieren, am Rande beigelegt. Die Schrift *De victu atten.* fehlt jedoch bei Kühn; sie ist im Corp. Med. Graec. V 4, 2 S. 431 ff. von K. Kalbfleisch herausgegeben worden. Vgl. die Übersetzung dieser Schrift: „Galen's Schrift über die säfteverdünnende Diät“, ins Deutsche übersetzt von W. Friboes und F. W. Kobert, Breslau 1913; ferner den Aufsatz von W. Basler, „Die blutreinigende Diät bei Galen“, Zeitschr. f. diät. u. physik. Therapie, Jahrg. III 1899/1900 S. 652—664.

¹ Die beiden letzteren Schriften sind in Bd. V 9, 1 des Corp. Med. Graec., Leipzig 1914, neu herausgegeben. Nach dieser Ausgabe wurden auch die Titel zitiert. Die Hippokrateskommentare zu *Περὶ τροφῆς* (*De alimento* XV 224—417) und *Περὶ χυμῶν* (*De humoribus* XVI 1—488) sind Fälschungen.

² Die drei zuletzt genannten Schriften werden im folgenden zitiert nach den Scripta minora Bd. II (Leipzig 1891) rec. I. Müller S. 9—31 (*consuet.*) — auch diese Schrift fehlt in der Kühn'schen Ausgabe, da die *editio princeps* von *De consuetudine* durch R. Dietz 1832 in Leipzig erschien, als Kühn's Ausgabe (1821—33) im wesentlichen abgeschlossen war — und Bd. III rec. G. Helmreich (Leipzig 1893) S. 33—100 (*Thrasyb.*) = K. V 806—898, S. 101—257 (*natural facult.*) = K. II 1—214.

klar. Überhaupt erkennen sie nicht einmal, ob sie eine Seele haben: soweit sind sie davon entfernt zu wissen, daß sie vernunftbegabt ist. Denn da sie immerfort nur eine Menge von Fleisch und Blut ansammeln, haben sie ihre Seele gleichsam in vielem Schlamm erstickt, so daß sie nichts Genaueres denken kann, sondern gleich den unvernünftigen Tieren vernunftlos ist“ (*Προτρεπτικὸς ἐπ' ἱατρικὴν* = *Adhortatio ad artes addiscendas* ed. G. Kaibel, Berl. 1894, c. 11 S. 15 = K. I 27). Ferner heißt es: „Dies ist die körperliche Verfassung der Athleten; wenn sie aber ihren Beruf aufgegeben haben, ist sie natürlich noch viel schlechter. Denn einige sterben nach kurzer Zeit, andere bringen es zwar auf ein höheres Alter, werden aber gleichfalls nicht alt“ (*Adhort.* c. 11 S. 17 Mitte = K. I 30). Für Galenos ist es eben „das Wahrste von der Welt, daß ein dicker Bauch keinen feinen Geist hervorbringt“ (*Thrasyb.* c. 37 S. 85 = K. V 878). Aber von der Verurteilung der Unmäßigkeit bis zur Empfehlung des Vegetarismus ist es ein weiter Weg. Daß Galenos ihn weder theoretisch noch praktisch gegangen ist, werden uns seine eigenen klaren Worte zeigen. „Dem einen Körper ist diese, dem anderen jene Nahrung eigentümlich (*οἰκεῖος*), und daher gehen die Tiere zu den ihnen eigentümlichen Nahrungsmitteln, ohne besondere Belehrung von der Natur dazu getrieben, die Zugtiere zu Kräutern, Spreu, Grünfutter und Gerste, die Löwen aber zum Fleisch, wie auch Panther und Wölfe. Wie nun bei den Tieren hinsichtlich ihrer Gattung ein nicht geringer Unterschied der einem jeden eigentümlichen Nahrungsmittel vorhanden ist, so werden auch in bezug auf die Unterarten in den Gattungen große Unterschiede gefunden, indem die einen Wein nicht einmal genießen können, andere jedoch ihn ohne Schaden in großer Menge trinken, und die einen, wie gesagt, das Fleisch von Rindern, Böcken und Widdern mit Lust verzehren und ohne Schaden verdauen, andere jedoch nicht einmal den Geruch davon ertragen, geschweige denn das Verzehren desselben, und wenn sie aus Mangel an einem anderen Nahrungsmittel, wie es bei Futtermangel geschieht, sich selbst zwingen würden, derartiges Fleisch zu sich zu nehmen, es nicht ohne Schaden verdauen könnten und beim Genuß ihr Verlangen verlieren und sich sogleich beschwert fühlen und, wenn sie ein Aufstoßen bekommen, auch das nicht schmerzlos ertragen würden.“¹ Weil sich dies aber offenkundig so verhält,

¹ Die gleiche Tatsache ist kürzer ausgedrückt auch in *De natural. fa-*

muß man sich zuerst daran erinnern, daß von den Menschen der eine lieber dieses, der andere lieber jenes zu sich nimmt gemäß der Eigentümlichkeit seiner Natur, und daß er zum Genuß solcher Nahrungsmittel eher schreitet wie auch zum Genuß dessen, was ihm leicht verdaulich erscheint, sich dagegen von dem Unangenehmen und schwer Verdaulichen abwendet und es meidet, so daß die Gewohnheit ein Zeichen der natürlichen Eigentümlichkeit ist“ (*consuet. c. 2 S. 20 f.*). Ferner wird die wichtige Tatsache hervorgehoben, „daß, wie alles, was gegessen und getrunken wird, seiner Qualität gemäß verändert wird, so es selbst auch auf das Verändernde (d. h. die Verdauungsorgane) verändernd wirkt“ (*consuet. c. 2 S. 21*). In diesen Grundsätzen beugt sich Galenos offensichtlich der Macht der Gewohnheit, auch der des Fleischessens. Derjenige, so dürfen wir wohl in seinem Sinne folgern, dem der Fleischgenuß auf Grund langjähriger Gewöhnung zur zweiten Natur geworden ist und dessen Verdauungswerkzeuge sich dieser Nahrung angeglichen haben, würde nicht gut daran tun, eine solche Diät aufzugeben. Ausdrücklich hält Galenos die Pflanzennahrung der Fleischkost nicht für gleichwertig, wenn er sagt: „Wie wir uns überhaupt nicht von Pflanzen (allein) ernähren können, obwohl sich das Vieh davon nährt, so werden wir zwar von einem Rettich ernährt, aber nicht so wie vom Fleisch (*De natural. facult. c. 10 S. 116* = K. II 22).

Der theoretische Standpunkt Galens, wie wir ihm in seinen physiologischen Schriften begegneten, wird sich auch in der praktischen Schrift *Περὶ τροφῶν δυνάμεως* in drei Büchern nicht verleugnen. Vortrefflich ist die Anlage und der Inhalt dieses Nachschlagewerkes von Klüger (S. 50—52) charakterisiert worden. Die Disposition ist nach der naturgeschichtlichen Zusammengehörigkeit der Lebensmittel gewählt: Buch I behandelt die Hülsenfrüchte, Buch II die übrigen vegetabilischen Nahrungsmittel und Buch III die animalischen Nahrungsmittel und Getränke. Manche Früchte werden von Galenos nicht günstig beurteilt. Bei der Besprechung der Gurken rät er „sich aller Nahrungsmittel von schlechtem Saft (*κακόχυμα ἐδέσματα*) zu enthalten, auch wenn sie für manche leicht verdaulich sind“ (VI 569). Wie die Gurken, so werden auch gewisse gurkenähnliche Früchte (*πέπωνες*) und Melonen (*μηλοπέπωνες*) wegen ihres schlechten

cult. c. 10 S. 115 = K. II 20: „Nicht jedes Tier ist so geschaffen, daß es aus allem seine Nahrung ziehen kann.“

Saftes verworfen (*De bonis malisque succis* IV 794); überhaupt hat nach Galenos keines der Gemüse guten Saft, nur gewisse Arten stehen in der Mitte zwischen den Nahrungsmitteln guten und denen schlechten Saftes (aaO. VI 794).¹ Aber auch Pflanzen von gutem Saft und Nährwert können mitunter diätetisch nachteilige Wirkungen haben, wie z. B. der Weizen.² Im Beginn der Schrift über die Säfte (VI 749 ff.) erzählt Galenos, wie die Landbevölkerung die Folgen eines Mißwachses zu tragen hatte und durch die genossene Notnahrung, wie Früchte und Sprossen wildwachsender Pflanzen und dergleichen von Seuchen befallen wurde, denen viele erlagen. Dem Fleisch spricht Galenos im allgemeinen einen hohen Nutzen zu³, wenngleich er aus den oben erwähnten Gründen die animalischen Lebensmittel in seiner Schrift im Gegensatz zu Hippokrates *Περὶ διαίτης* Buch II an letzter Stelle bespricht. Mit größter Genauigkeit werden die einzelnen Fleischarten, d. h. die Tiere und deren Teile, wie vorher die Pflanzen auf ihren Nährwert hin besprochen. Daß es auch hier die größten Abstufungen gibt, versteht sich von selbst.⁴ Wie bereits bei anderen antiken Ärzten, finden wir auch bei Galenos das Hundefleisch erwähnt (VI 664, 728).⁵

In ganz ähnlicher Weise wie in *Περὶ τροφῶν δυνάμεως* werden auch in der kleinen Schrift *Περὶ λεπτυννούσης διαίτης* die

¹ Diese Beurteilung schließt aber nicht aus, daß Galen *De sanit. tuend.* VI 353 sagt: „Es ist klar, daß man alle gemüseartigen Pflanzen (*λαχανώδη*) vor den übrigen Nahrungsmitteln essen soll wegen ihres Öles und wegen der Brühe.“

² Galen VI 493 u. 495.

³ Galen VI 555: *φαίνεται γοῦν τὰ τε χοίρεια κρέα καὶ τὰ τῶν ἐρίφων τε καὶ αἰγῶν καὶ μόσχων καὶ βοῶν . . . πολλὴν χρῆσιν τοῖς ἀνθρώποις παρέχόμενα, καθάπερ γε καὶ τῶν πτηνῶν πολλὰ καὶ ἐνδύον.*

⁴ Am nahrhaftesten sei, heißt es VI 772, alles Fleischartige von mittlerer Beschaffenheit (*τὸ μέσον ἅπαν σαρκώδες, ὃ δὲ καὶ τροφιμώτατον*). So wird z. B. von dem Fleisch zahmer Esel, und zwar alter Tiere, gesagt, es habe sehr schlechten Saft, sei sehr schwer zu verdauen und dem Magen sehr schädlich und außerdem unangenehm im Geschmack (VI 664). Bereits für das zarteste Kindesalter rät Galen zur Gewöhnung an Fleisch (VI 48).

⁵ Beiläufig mag hier erwähnt werden, daß Galen VII 312–320 den Genuß von Vipernfleisch zu therapeutischen Zwecken bespricht. Dieses kam bereits in dem berühmten Gegenmittel wider tierische Gifte des Andromachos aus Kreta, des Leibarztes des Nero, vor (vgl. M. Wellmann bei Pauly-Wiss. I Sp. 2153 f.). In der Zeit des Augustus wird der therapeutische Genuß von Schlangenfleisch für Antonius Musa bezeugt (vgl. Plinius XXX 117 und oben S. 374). Noch früher, zur Zeit Ciceros, wird ein ähnliches Heilverfahren von dem Rhetor Clodius aus Neapel erwähnt (vgl. Porphyrios *De abst.* I 17). Näheres oben S. 262 f.

einzelnen Fleischarten und Pflanzen auf ihren Nährwert hin untersucht. Charakteristisch für Galens Schätzung der Diätetik überhaupt ist der im Anfang dieser Schrift geäußerte Grundsatz: „In den Fällen, in denen es möglich ist, nur durch Anwendung von Diät das Ziel zu erreichen, ist es besser, von den Arzneimitteln abzusehen.“

Daß Galen endlich in gewissen Fällen den Fleischgenuß eingeschränkt oder aufgehoben wissen will, ist nach der Stellungnahme früherer Ärzte nicht weiter verwunderlich. Besonders müssen sich nach seiner Ansicht diejenigen, die zur Melancholie disponiert sind, vor allerlei Speisen hüten, welche die schwarze Galle nähren, wie z. B. Fleisch, besonders Ochsenfleisch, Hasen, Wildschwein, gesalzene Waren, aber auch Kohl (VIII 183f., VI 661). Den Genuß von Milch (*γαλακτοποσία*) empfiehlt Galen ausdrücklich bei der Phthisis (XVII B 875; vgl. Ps.-Galen XIV 745), aber schwerlich im Gegensatz zur Fleischnahrung. Daß er natürlich dagegen war, Fiebernden Fleisch zu geben, geht aus seinem scharfen Tadel gegen einen gewissen Arzt Petronas hervor, der diese Diät anwandte.¹

Auch der Arzt Aretaios², ein Zeitgenosse des Galen, der seinem Werk vor allem Archigenes zugrunde legte, widmete der Diät große Aufmerksamkeit. So verordnete er für Elephantiasiskranke mit Wasser gemischte Milch als Abführmittel (VIII 13, 4). Jedoch ist die weiterhin für diese Krankheit empfohlene Nahrung keineswegs fleischlos. Neben Gemüse und Obst werden bestimmte Fisch- und Vogelarten und von den Landtieren Hase oder Schwein genannt (VIII 13, 11). Ja sogar dem Genuß von Vipernfleisch, dem jahrhundertlang geschätzten Mittel der

¹ Galen XV 451. Aus Galen XV 436 wissen wir, daß bereits Erasistratos in seiner Schrift *Περὶ πυρετῶν* diese Methode des Petronas bekämpfte. Vgl. zu Petronas Galen I 144, Celsus III 9, Anonym. Lond. ed. H. Diels (Supplementum Aristotel. III 1, 1893) S. 115 und Scholia Townleyana in Hom. Iliad. XI 624. Heranzuziehen ist ferner Galen XIX 197f., wo die gleiche Methode gewisser Ärzte, nämlich den Kranken Fleisch und Wein zu verordnen, aufs schärfste getadelt wird (*Ἰδεῖν γοῦν ἔστι τοὺς λόγῳ μὲν μεθοδικούς, ἔργῳ δ' ἀμεθοδούς τῶν ἱατρῶν τὸν οἶνον τότε καὶ τὰ κρέα διδόντας καὶ ὥσπερ εἰς ἄνυχον ἄγῃος εἰσφέροντας τὰς τροφάς*).

² Näheres gibt M. Wellmann bei Pauly-Wiss. II Sp. 669f. Zu benützen ist die Ausgabe des Aretaios von C. Hude, Leipzig 1923 (= Corp. Med. Graec. Bd. II); vgl. auch Des Kappadociers Aretaios auf uns gekommene Schriften, aus dem Griechischen übersetzt von A. Mann, Halle 1858.

Charlatanerie für Elephantiasis, steht er nicht ablehnend gegenüber (VIII 13, 6). Auch bei der Phthisis verordnet er Fleischgenuß (VII 8, 4), daneben aber vor allem Milch.¹ Denn „die Milch ist ja lieblich zu nehmen, leicht zu trinken, gibt hinreichende Nahrung und ist von Kindheit an ein gewohnterer Genuß als alle andere Speise; ihrer Farbe wegen ist sie auch für das Auge angenehm. Außerdem besitzt sie aber auch Heilkräfte. ... Wenn jemand viel davon trinkt, so bedarf er gar keiner anderen Nahrung. In der Krankheit ist die Milch ebensowohl ein gutes Arznei- als auch Nahrungsmittel; denn die Völker, welche von Milch leben (Galaktophagen), genießen keine Mehlspeisen“ (VII 8, 1f.). Die von ihm vorgeschriebene, keineswegs fleischlose Diät für Melancholiker, die eine Blutentziehung hinter sich haben (VII 5, 14), wurde bereits bei Archigenes erwähnt. Ja sogar bei der Epilepsie verlangt er auch nur eine zeitweilige Fleischenthaltung. „Von Fleischspeisen soll sich der Epileptiker, wenigstens während der Therapie, gänzlich enthalten; in der Rekonvaleszenz kann man Fleisch genießen lassen, nur sei es leicht verdaulich entweder von Natur, wie z. B. Geflügel mit Ausnahme der Enten, oder durch die Zubereitung, wie Hasen, Schweinefüße, Pökelfleisch“ (VII 4, 12).²

Von späteren Ärzten kämen für unsere Frage noch der bereits erwähnte Oribasios, der Leibarzt des Kaisers Julian, in Betracht (4. Jahrhdt. n. Chr.), dessen *Ἱατρικαὶ συναγωγαὶ* in Buch I—IV die festen Nahrungsmittel behandelten.³ Ferner Caelius Aurelianus (5. Jahrhdt. n. Chr.)⁴, dessen erhaltene Schriften vor allem doxographischen Wert haben; doch kann in dieser Übersicht von einer Darstellung ihrer Lehren abgesehen werden. Zum Schluß sei hier noch Alexander von Tralles (6. Jahrhdt. n. Chr.)⁵, genannt. Bei der durch Vollblütig-

¹ Milch wird ebenso bei Marasmus empfohlen (V 3).

² Zur Epilepsie in der Antike, bei der, wie wir im vorhergehenden sahen, vielfach fleischlose Diät verordnet wurde, vgl. Fr. J. Dölger, *Antike u. Christentum* IV (1934) 130ff., auch 110ff. und einen im V. Bd. erscheinenden Aufsatz über die heilige Krankheit, ferner Heiberg (oben S. 373 A. 4).

³ Zu benützen in der bereits mehrfach zitierten Ausgabe im *Corp. Med. Graec.* VI 1, 1 (Buch I—VIII umfassend) von J. Raeder, Leipzig 1928.

⁴ Ausg. von I. C. Amman, Amsterdam 1709. Vgl. ferner M. Wellmann bei *Pauly-Wiss.* III Sp. 1256—1258.

⁵ Original-Text und Übersetzung von Th. Puschmann, 2 Bde., Wien 1878 und 1879.

keit entstandenen Melancholie verlangt er, daß der Patient vor einer Blutentziehung einige Tage lang wohlschmeckende, milde Nahrung zu sich nehmen solle und keinesfalls Fleisch und überhaupt solche Speisen, welche die Blutbildung befördern, genießen dürfe (I 595). Auch bei der durch galliges und zu scharfes Blut erzeugten Form der Melancholie verordnet Alexander zunächst eine feuchte und milde Nahrung (I 599); nach dem Purgieren jedoch empfiehlt er u. a. auch Fische und mageres Vogelwild. Er weist darauf hin, daß er schon viele derartige Kranke mehr durch die Diät als durch Arzneien geheilt habe (I 601).

Zusammenfassend können wir als das Ergebnis unserer Betrachtung feststellen, daß es eine ausgesprochen vegetarische Richtung unter den großen Vertretern der antiken Medizin nicht gegeben hat, daß aber alle größeren Ärzte, am meisten vielleicht Asklepiades, den Wert und die Zuträglichkeit pflanzlicher Nahrung für gewisse Krankheiten erkannt und geschätzt haben.¹

¹ Auf Plutarchs *Ἑγνέναι παραγγέλματα* wurde in diesem Zusammenhang mit Absicht nicht noch einmal eingegangen. Die namenlose ärztliche Quelle, auf die diese Schrift zurückgeht, weist in der Tat vegetarische Gedankengänge auf. Zu einem eingehenderen Studium der vorliegenden Frage sei außer der in den Anmerkungen genannten Literatur noch auf folgende Bücher und Aufsätze hingewiesen:

K. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin, Bd. I, 3. Aufl. Jena 1875.

M. Neuburger, Geschichte der Medizin, Bd. I, Stuttgart 1906.

K. Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin, Berlin 1922.

Chr. Th. Schuch, Gemüse und Salate der Alten in gesunden und kranken Tagen. I. Abt.: Blattgemüse und Salate. Rastatt 1853 u. 1854.

W. Basler, Die Cerealien, ihr Schicksal, ihre Wirkung im Körper und die in Beziehung dazu stehenden physiologischen Probleme. Nach der Darstellung der Alten, besonders Galens. Im „Janus“, Archives internationales pour l'histoire de la médecine et la géographie médicale, II. Jahrg. 1897—1898, S. 116—127; S. 313—326.

Ders., Die Theorie der Ernährung nach Ansicht der Alten im „Janus“ III. Jahrg. 1898 S. 248—255; IV. Jahrg. 1899 S. 595—603; S. 630—638; VII. Jahrg. 1902 S. 421—427; S. 478—481; S. 582—585; S. 622—625. Die Zeitschrift „Janus“ ist vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in der Univ.-Bibl. Göttingen.

Über „das Fasten als Mittel der Medizin und Gymnastik“ handelt Arbesmann (s. oben S. 368 A. 1) S. 118—126.

Anhang II

Der Vegetarismus bei den Römern

In den ältesten Zeiten war die Nahrung der Römer jahrhundertlang hindurch sehr einfach und fast durchweg vegetabilisch.¹ So bezeugt Plinius *Hist. nat.* XVIII 83: „*Pulte* (= Speltbrei) *autem, non pane vixisse longo tempore Romanos manifestum, quoniam et pulmentaria hodieque dicuntur.*“² Daß der Speltbrei noch zur Zeit des Plautus das römische Nationalgericht war, beweist eine Stelle im *Poenulus* (v. 54), wo vom „Onkel Grützelfresser“ (*patruus pultriphagonides*) die Rede ist.³ Indessen läßt sich zur Erhärtung vegetarischer Tendenzen Plautus, Pseudolus v. 810—825 nicht anführen. Wir geben hier die ganze Rede des Koches, in der er sich über die Pflanzennahrung lustig macht, in deutscher Übertragung wieder:

„Ich wandle nicht auf Wiesenwegen,
wie manche meiner werten Kollegen,
die Gras und Kräuter präparieren,
als gält' es, den Kühen zu servieren;
zu dem Gras der Wiesen Kräuter vom Felde,
als Ampfer, Weißkohl, Mangold, Melde,
Koriander, Fenchel, Knoblauch auch,
die schlimmste Pest für Atem und Bauch,
scharfen Senf, der dem, so ihn reibt,
die Tränen in die Augen treibt.
Bereitet die Speisen solch ein Mann,
tut er gift'ge Gewürze dran,
die Blut aussaugen vampyrgleich
und Lebende fördern ins Totenreich;
kein Wunder, daß die Sterblichkeit
zunimmt wie in der Cholerazeit,
wenn man die Leute zwingt, sich den Magen
mit solchem Unkraut vollzuschlagen,

¹ Orth bei Pauly-Wiss.-Kroll XI Sp. 958; vgl. H. Blümner, *Die römischen Privataltertümer*, München 1911, S. 160. Poseidonios z. B. bezeugt bei Athenaios VI 274 A die einfache Lebensweise (*μὴ διατὰ*) der alten Römer, die auf dem Ackerbau beruhte (*μετὰ τῆς κατὰ γεωργίαν ἀσκήσεως*).

² Vgl. Varro *De lingua Lat.* V 105: *de victu antiquissima puls.*

³ Auf die Textverderbnis dieser Stelle brauchen wir hier nicht einzugehen.

greulich zu nennen, geschweige zu essen;
der Mensch soll verdauen, was Tiere nicht fressen!“

(Bardt.)

Diese Stelle darf man deshalb hier nicht heranziehen, da sie sicher aus dem attischen Original stammt, also mit römischen Anschauungen nichts zu tun hat. Und auch aus Captivi v. 189f., wo eine zumeist aus Gemüse bestehende „*cena terrestris*“ erwähnt wird, läßt sich für den Vegetarismus kein Kapital schlagen, da die Herkunft dieser Stelle unsicher ist, jedoch für attisch gehalten wird.¹ Dieser Sachverhalt bei Plautus schließt jedoch nicht aus, daß die Römer der republikanischen Zeit vorwiegend von Pflanzennahrung lebten. Fleisch aßen sie wie die Griechen hauptsächlich „nur an Feiertagen in Verbindung mit Opferschmäusen oder als Jagdbeute“. ² Berühmt durch ihre einfache Lebensweise waren Männer wie C. Fabricius, P. Decius und M. Curius Dentatus (Cicero *Cato m.* § 43, zu Fabricius vgl. Seneca *De provid.* 3, 6). Von dem letzteren wird überliefert, daß er seine ganze Lebenszeit von Rüben lebte.³ In einer Satire stellt Juvenal die Fabier, Scaurer, den Fabricius und Cato maior, die ihre Suppe essen, als Muster der guten altrömischen Einfachheit seinen entarteten Zeitgenossen vor Augen.⁴ Von dem Könige Masinissa von Numidien heben die Historiker seine frugale Lebensweise ausdrücklich hervor.⁵ Auch die Nahrung des römischen Legionssoldaten war vorwiegend vegetabilischer Art.⁶ Indessen kam in den letzten beiden Jahrhunderten der Republik mit dem fortschreitenden Luxus auch die Fleischnahrung immer

¹ Beide Auskünfte verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Professor E. Lommatzsch.

² Orth bei Pauly-Wiss.-Kroll XI Sp. 958.

³ Athenaios X 419 A: Μάνιος δὲ Κούριος ὁ Ῥωμαίων στρατηγὸς ἐπὶ γογγυλίου διεβίω πάντα τὸν χρόνον nach Megakles ἐν τῷ περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν. Auch Romulus' Lieblingsgericht bestand, so stellte man es sich vor, aus Rüben. Vgl. Lucilius rec. Marx v. 1357: „*ferventia rapa vorare*“ und zu der Stelle Cichorius, Untersuchungen zu Lucilius (1908), S. 223; Weinreich, Senecas Apocolocyntosis (1923) S. 99.

⁴ Sat. XI 90f.; vgl. Sat. XIV 171: „*et grandes fumabant pultibus ollae*.“

⁵ Von ihm, der nach Appian *Pun.* c. 11 bei den meistens Gras essenden Nomaden (πονηγαυῶνες) den Ackerbau einführte (vgl. Strabo XVII p. 833), heißt es bei Livius *Perioch.* 48 am Schluß: „*Carthaginieneses . . . victi ab eo annos habente duos et nonaginta et sine pulpamine mandere [et si gustaret] panem tantum solito*.“ Vgl. Polybios XXXVII 10 § 12: ὁφθῆναι τῇ ἵστυραίᾳ (nämlich nach seinem großen Siege über die Karthager) πρὸ τῆς σκητῆς ἑνταρὸν ἄρτον ἐσθίουσα.

⁶ Liebenam bei Pauly-Wiss. VI Sp. 1663—65.

mehr in Aufnahme. In diesen Zeiten aß der Römer mehr Fleisch als der Griechen, namentlich caro suilla.¹ Den Gefahren, die durch den zunehmenden Luxus dem Staate drohten, suchte man durch besondere Gesetze zu steuern: die *lex Oppia* (215 v. Chr.), *Orchia de cenis* (181 v. Chr.), *Fannia cibaria* (161 v. Chr.), *Didia* (143 v. Chr.), *Licinia* (zwischen 113 und 97 v. Chr.), *Cornelia Sulla's* (81 v. Chr.), *Aemilia* (78 v. Chr.) wurden nacheinander gegen den Tafelluxus erlassen, doch ohne Erfolg. Auch die beiden unter Julius Caesar (46 v. Chr.) und Augustus erlassenen *leges Juliae* konnten keinen Wandel schaffen.² Man kann wohl von einer vegetarischen Tendenz reden, die sich durch diese Gesetzgebung zieht. Denn die *lex Fannia*, die nach dem Zeugnisse des älteren Plinius (X 50, 139) in alle späteren Gesetze aufgenommen wurde, bestimmte nicht nur die Zahl der Teilnehmer einer Mahlzeit und deren Kosten, sondern auch die Speisen.³ Bei Plinius heißt es an der angeführten Stelle, daß in diesem Gesetz zum erstenmal bestimmt wurde: „*Ne quid volucre poneretur praeter unam gallinam, quae non esset attilis.... Inventumque diverticulum est in fraude earum (= legum), gallinaceos quoque pascendi lacte madidis cibis: multo ita gratiores adprobantur.*“ Und bei Athenaios VI 274 C lesen wir über dieses Gesetz: ὀψωνεῖν δὲ πλείονος τῶν δεῖν δραχμῶν καὶ ἡμίσεως οὐκ ἐπέτρεπεν (sc. ὁ νόμος). κρέως δὲ καπνιστοῦ δεκαπέντε τάλαντα δαπανᾶν εἰς τὸν ἐνιαυτὸν ἐπεχώρει καὶ ὅσα γῆ φέρει λάχανα καὶ ὀσπρέων ἐψήματα. Der Gesetzgeber ging offenbar von der Ansicht aus, daß bei pflanzlicher Nahrung die Versuchung, das richtige Maß zu überschreiten, viel geringer sei als bei Fleisch und Fisch. Aber daß man auch bei Pflanzennahrung durch übermäßigen Genuß sich den Magen verderben kann, bezeugt Cicero in einem Briefe.⁴

¹ Vgl. H. Blümner, Die römischen Privataltertümer, S. 173 ff., wo die den Römern bekannten Fleischspeisen aufgezählt sind.

² Vgl. Fr. Lübker, Reallexikon des klass. Altertums, 8. Aufl. von J. Geffcken und Ziebarth, Leipzig 1914, S. 1002 unter dem Wort „*sumptus*“. Zur *lex Orchia de cenis* vgl. Macrob. Sat. III 17, Festus S. 220 Lindsay, zur *lex Didia* Macrob. aaO., zur *lex Licinia* Festus S. 47 Linds., zur *lex Aemilia* Gellius II 24, 12; ferner Klebs bei Pauly-Wiss. I Sp. 584, Nr. 140.

³ Vgl. ferner Gellius II 24, 2 ff.; Macrob. III 13, 13 und Münzer bei Pauly-Wiss. VI Sp. 1994, Nr. 20.

⁴ Cicero *Epist. ad fam.* VII 26, 2: „*Ego, qui me ostreis et muraenis facile abstinebam, a beta t a malva deceptus sum.*“

Was den Luxusgesetzen nicht gelang, die altrömische Einfachheit und Genügsamkeit zurückzuführen, konnte noch weniger dem Wirken einzelner gelingen, mochten es nun Philosophen, Ärzte oder Dichter sein. Von der Philosophenschule der Sextier, von den Stoikern Musonius und Seneca — daneben darf man natürlich die Neupythagoreer nicht vergessen — ferner von den Ärzten Asklepiades von Bithynien, Celsus und Antonius Musa war in anderen Zusammenhängen die Rede. Hier mag noch von den Dichtern der augusteischen Zeit einiges zugefügt werden.¹

Daß Horaz möglicherweise durch Musa's Rat in vegetarischem Sinne beeinflusst wurde, erwähnten wir bereits an anderer Stelle (S. 374 Anm. 3). Auch er schildert die Lebensweise eines Scipio Africanus und Laelius in einfachen Farben.² Er preist anständige Mäßigkeit (*Sat.* II 2) und hält auch für Reiche ein bescheidenes Mahl für günstig (*Carm.* III 29, 13—16, vgl. II 16, 13f.). Er selbst scheint tatsächlich vorwiegend vegetarisch gelebt zu haben, wenn wir seine Worte wie: „*me pascunt olivae, me cichorea levesque malvae*“ (*Carm.* I 31, 16) und „*inde domum me ad porri et ciceris refero laganique catinum*“ (*Sat.* I 6, 114f.) in diesem Sinne deuten dürfen. Aber auf dem Lande tritt nach Horaz zu den Bohnen und zum Kohl als Nahrung noch Pökelfleisch hinzu (*Sat.* II 6, 63, vgl. II 2, 117). So kann von einem überzeugten Vegetarismus bei diesem Dichter keine Rede sein. Ein solcher war damals in Italien — von den Sextiern abgesehen — wohl nur in den Kreisen der Neupythagoreer zu finden.³

Von Ovid haben wir oben (S. 57f.) erwähnt, daß er das goldene Zeitalter in ausgesprochen vegetarischen Farben malte. Den Gegensatz zwischen der jetzigen und der einstigen Nahrungsweise der Menschen hebt er in den Metamorphosen scharf hervor. Der zwischen Mensch und Tier ursprünglich herrschende Friedens-

¹ Über Vergil vgl. u. S. 392.

² Horaz *Sat.* II 1, 73f.: „*Nugari cum illo et discincti ludere, donec decoqueretur olus, soliti*“.

³ Über den zu seiner Zeit in Rom wieder auflebenden pythagoreischen Glauben (Bohnenverbot, Seelenwanderungslehre) macht sich Horaz im allgemeinen lustig (vgl. Kießling und Heinze zu *Sat.* II 6, 63f. und zu *Carm.* I 28, 10). Mit Recht weisen beide Erklärer bei *Sat.* I 6, 114f. darauf hin, daß sich Horaz auch in seiner einfachen Kost als Schüler Epikurs zeige (fr. 466 Us.), und bemerken zu *Carm.* I 31, 15f., daß Gemüse und Lupinen das stehende Stichwort der populären Polemik gegen den Luxus der Welt bilden (vgl. Teles S. 44 Hense²).

zustand ist nach seiner Ansicht durch die Entstehung der Tiernahrung und der Tieropfer zerstört worden (*Met.* I 101—112, XV 96—103, 111—115). Der Kontrast zwischen den unblutigen Opfern der Vorzeit und den blutigen der Gegenwart kommt besonders in Ovids *Fasti* zum Ausdruck (vgl. *Fasti* I 337—362, 449—456, IV 409—416). Der Dichter wird nicht müde, auf die Ruchlosigkeit hinzuweisen, die in der Opferung und Verspeisung des Pflugstieres liege (*Met.* XV 120—137, 141 f.; *Fasti* I 347 f., IV 413—416). Diese in der alten Zeit geltende Unantastbarkeit des Stieres bezeugen nach Aratos auch Cicero *De nat. deorum* II 63, 159, Varro *Rer. rust.* II 5, 4, Columella *De re rustica* VI praef. 7 und Plinius *Hist. nat.* VIII 45, 180 (= Valerius Maximus VIII 1 *damn.* 8).¹ Nicht übersehen dürfen wir dabei, daß die aus *Met.* XV angeführten Stellen innerhalb einer groß angelegten Rede sich befinden, die Ovid dem Pythagoras in den Mund legt. Diese Rede (v. 75—475), die nach der Darstellung des Dichters Pythagoras vor dem Könige Numa in Kroton — entgegen der Chronologie — hält, beginnt und endet mit dem Gebote der Fleischenthaltung (v. 75—95, 460—476), das natürlich auch die blutigen Opfer verwirft (v. 127—137). Begründet wird das vegetarische Dogma durch die Lehre von der Seelenwanderung, wobei zugleich empedokleische Motive verwendet werden.² In dieser Rede werden wir ein weiteres wichtiges Zeugnis für den Einfluß des wiederauflebenden Neupythagoreismus erblicken dürfen.³ Durch die Verbindung des Pythagoras mit Numa konstruiert Ovid einen Einfluß pythagoreischer Lehren auf die altrömische Religion.⁴ Aber aus alledem auf

¹ Wie mir Herr Professor E. Lommatzsch mitteilt, können Columella und Plinius nicht auf Varro zurückgehen, da sie mehr haben. Als Quelle für Columella sei wohl Celsus anzusehen.

² v. 455 ff. Vgl. besonders v. 462: „*neve Thyesteis cumulemus viscera mensis!*“

³ Bereits S. 296 ff. und S. 313 f. führten wir Dokumente für das Vordringen der Neupythagoreer an. Daß Ovids Pythagoras-Rede mit neupythagoreischen Kreisen in Verbindung steht, deuteten wir bereits oben S. 58. Anm. 1 und S. 298 Anm. 5 an.

⁴ Bereits die „Bücher Numas“ (181 v. Chr.) leiteten ihren Inhalt von Pythagoras als dem angeblichen Lehrer Numas her. Vgl. Näheres bei Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 2, 5. Aufl. (1923) S. 102. Über die Ähnlichkeit zwischen der römischen Religion und dem Pythagoreismus, die der Behauptung von der Schülerschaft des Numa vielleicht zugrunde lag, handelt Zeller ebenda Bd. I 1⁶ (1919) S. 594, 2.

ein persönliches Verhältnis des Dichters zum Vegetarismus zu schließen, wäre verfehlt.

Nicht einmal bei Vergil, dem Dichter der *Georgica*, läßt sich eine ausgesprochen vegetarische Auffassung feststellen, obwohl zuverlässige Überlieferung berichtet, daß er magenleidend war (Horaz *Sat.* I 5, 49 mit Heinzes Anm.) und deshalb sehr wenig aß und wenig Wein trank (Donat-*Vergilii-Vita* p. 3 Brummer). Natürlich gewährt für ihn wie auch für den von ihm nachgeahmten Hesiod die Heimaterde, die *iustissima tellus* (*Georg.* II 460), als *magna parens frugum* (aaO. 173) die Hauptnahrung. Zu vergleichen ist auch *Georg.* II 500 f. und vor allem 513—522, wo der Jahresertrag des Landmannes geschildert wird. Indessen handelt es sich in diesen Schilderungen, die für eine vegetarische Diät zu sprechen scheinen, um die Lebensweise der alten Sabiner zu Romulus' und Remus' Zeiten, die Vergil mit dem goldenen Zeitalter des Saturn in Parallele stellt (II 532 ff.). Ähnlich wie Ovid charakterisiert auch Vergil die spätere gottlose Zeit durch den Hinweis darauf, daß in ihr auch der Pflugstier verspeist wurde (*Georg.* II 536 f.). Aber weder aus diesen Versen noch aus *Eclog.* II 11 (*alia serpullumque herbas ... olentes*) läßt sich ein Bekenntnis des Dichters zum Vegetarismus herauslesen.

Das gleiche wie für die Dichter der augusteischen Zeit gilt auch für den Satiriker Persius¹; ebenso für den Epigrammatiker Martial, der von einem modernen Vegetarier als Gesinnungs-genosse in Anspruch genommen wurde.²

Wir wollen zum Schluß noch kurz die bereits berührte Frage untersuchen, welche Rolle der vegetarische Gedanke in der römischen Religion spielt. Was die Verehrung der Götter betrifft, so scheint den unblutigen Opfern das höhere Alter zuge-

¹ Daß es bei allen Opfern auf die Gesinnung ankommt, besagen die Verse des Persius, *Sat.* II 71 ff.: Wir wollen den Göttern etwas darbringen, was ihnen ein Sprößling des Messalla trotz der großen Schüssel (*de magna ... lance*) nicht darbieten kann, nämlich ein vom Edlen durchglühtes Herz. Wenn Gleizès *Thalysie ou la nouvelle existence*, 1840, Bd. I p. 255 (= Springer, Übersetzung S. 289 f.) hier von den gefüllten Fleischschüsseln redet, so legt er etwas in den Text, was streng genommen nicht darin steht. Eine Ablehnung der Fleischopfer zugunsten der unblutigen darf man jedenfalls aus diesen Versen nicht herauslesen.

² Vgl. Robert Springer, Wegweiser in der vegetarianen Literatur, Nordhausen 1878, S. 10. Das Gegenteil wird bewiesen durch Epigr. XIII 2, 5: „*quid dentem dente iuvabit rodere? carne opus est, si satur esse velis.*“

sprochen werden zu müssen. Von Numa Pompilius sagt Plutarch Numa c. 8: ἀναιμάκτοι γὰρ ἦσαν αἱ γε πολλαί (d. i. θυσίαι), δι' ἀλφίτου καὶ σπονδῆς καὶ τῶν εὐτελεσιτάτων πεποιημέναι. Dasselbe bestätigt auch Dionys von Halikarnaß (*Antiquit. Rom.* II c. 23, 4f.), wenn er von der εὐτέλεια τῶν θυσιῶν des Numa redet und als deren Inhalt ἀλφίτων μάζας καὶ πόπανα καὶ ζέας καὶ καρπῶν τινῶν ἀπαρχὰς καὶ ἄλλα τοιαῦτα λιτὰ καὶ εὐδάπανα καὶ πάσης ἀπειροκαλίας ἀπηλλαγμένα aufzählt. Wenngleich an beiden Stellen von blutigen Opfern nicht die Rede ist, so werden diese doch keineswegs völlig gefehlt haben. Nur bilden nach dem Plutarchzitat die unblutigen Opfer den Hauptbestandteil.¹ Von Numa berichtet eine Ovidstelle, daß er vorübergehend der Tiernahrung sich enthält, um von Faunus ein Traumorakel zu erhalten.² Diese Bestimmung galt jedoch allgemein für alle Besucher des Faunusorakels. Es handelt sich hier also um eine Fleischenthaltung aus mantischen Gründen, der wir schon früher begegneten. Was die Frage der Tieropfer in der römischen Religion betrifft, so steht fest, daß sich die in der Urzeit ursprünglich wohl allgemeine Darbringung unblutiger Opfer bei vereinzelt Sondergöttern bis in späte historische Zeiten erhalten hat.³ Hier ist vor allem Terminus zu nennen, dem zu Ehren das Fest der Terminalia gefeiert wurde. Dionys von Halikarnaß begründet diesen Brauch damit, daß es nicht heilig sei, die Steine mit Blut zu besprengen.⁴ Plutarch gibt zur Erklärung dieses kultischen Brauches die Ansicht des Numa wieder, daß Terminus als Aufseher und Wächter des Friedens und der Freundschaft rein und unbefleckt von Blut und Mord erhalten werden sollte.⁵

¹ Die ganze Frage ist sorgfältig erörtert von H. von Fritze *De libatione veterum Graecorum*, Berlin. Diss. 1893, S. 10f. Vgl. ferner G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², 1912, S. 410f.

² Ovid *Fasti* IV 657f.: „*Usus abest Veneris nec fas animalia mensis ponere nec digitis anulus ullus inest.*“

³ Für die älteste uns historisch erreichbare Entwicklungsstufe des römischen Gottesdienstes freilich, bemerkt Wissowa aaO. 410, trifft die „Behauptung der antiken Geschichtskonstruktion, daß der älteste römische Opferdienst ein durchaus unblutiger gewesen sei und das Tieropfer verschmäht habe (was zur Voraussetzung haben würde, daß damals auch den Menschen der Fleischgenuß fremd gewesen wäre), jedenfalls nicht zu.“

⁴ Dion. Hal. II 74: Θεοὺς τε γὰρ ἡγόνται τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς δόσεται τῶν μὲν ἐμπύχων οὐδέν (οὐ γὰρ δοιοὶ αἰμάττειν τοὺς λίθους), πελάγους δὲ Ἀήμητρος καὶ ἄλλας τινὰς καρπῶν ἀπαρχὰς.

⁵ Plutarch *Quaest. Rom.* 15 p. 267C: Διὰ τί τὸν Τέρμινον, ᾧ τὰ Τεο-

Ferner ist hier zu erwähnen, daß der *Genius* im allgemeinen nur mit unblutigen Opfern verehrt wurde.¹ „Diese Scheu, auf dem Altar des *Genius* Blut zu vergießen,“ äußert W. Schmidt mit Recht², „entspringt wohl aus derselben Quelle wie die Anschauung der *Delier*, sie dürften auf dem Altar des *Apollon γενέτωρ* kein Tier schlachten“.

Aber wenn man von diesen einzelnen Fällen absieht, so steht fest, daß im Gegensatz zur Zeit des *Numa* in späteren Jahrhunderten im staatlichen und privaten Kult das blutige Opfer bei weitem die erste Stelle einnimmt. Wie bei den Griechen, so begegnet uns auch bei den Römern das Fleischessen als sakrale Mahlzeit.³ Die Tatsache, daß es dem *flamen Dialis* verboten war, rohes Fleisch zu berühren⁴ und speziell Hunde und Ziegen zu berühren oder ihre Namen zu nennen⁵, hat seine besondere Ursache, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen. Für uns beweist sie nur, daß auch für die Priester der sakrale und überhaupt jeder Fleischgenuß im allgemeinen gestattet war. Es ist eben im Wesen der römischen Religion begründet und für sie charakteristisch, daß in ihr diätetische Vorschriften nur eine recht geringe Rolle spielen. Dies gilt im besonderen für die Frage der Fleischenthaltung. Wo eine solche auftritt, wird sie, wenn man von der Fleischabstinenz aus medizinischen Gründen absieht, vor allem auf pythagoreischen Einfluß zurückzuführen sein.

μινάλια ποιῶσι, θεὸν νομίζοντες οὐδὲν ἔθνον αὐτῷ ζῆον; ferner ausführlich Plutarch *Numa* c. 16. Vgl. auch Wissowa aaO. 411 Anm. 7. Später sind allerdings für *Terminus* auch Tieropfer bezeugt (Horaz *Epod.* 2, 58; Ovid *Fasti* II 681).

¹ Vgl. die gründliche Erörterung dieser Frage mit Anführung der wichtigsten Zeugnisse bei Wilh. Schmidt, Geburtstag im Altertum RGVV. VII 1, (1908) 26–28. Daß auch dem *Genius* ausnahmsweise blutige Opfer dargebracht wurden, geht aus einer Stelle der *Arvalakten* hervor (Henzen *Acta fr. Arv.* p. LVI, LXX, LXXVI), während Horaz *Carm.* III 17, 14f. (vgl. IV 11, 6ff.) nach W. Schmidt hier nicht herangezogen werden darf. Vgl. auch Wissowa aaO. 177 Anm. 4.

² Schmidt aaO. 27f. nach Macrob. *Sat.* III 6, 2.

³ Im Anschluß an K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, RGVV. IX 2 (1910), 49, 5 sei hier verwiesen auf Valerius Max. IV 2, 3: „*Non contentus enim Scipio auctore senatu in Capitolio Iovis epulo cum Graccho concordiam communicasse*“; und Dionys. Hal. II 23. Vgl. auch Wissowa aaO. 419 und 423.

⁴ Plutarch *Quaest. Rom.* 110 p. 289 F.

⁵ Plutarch aaO. 111 p. 290 A. Zusammengefaßt sind beide Verbote mit anderen bei Gellius *Noct. Att.* X 15: „*capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare.*“

Anhang III

Ein Abschnitt aus Hierokles' Kommentar zum
„Goldenen Gedicht“

Joh. Stobaios Eclog. bibl. II, rec. Gaisford. *Accedit Hieroclis commentarius in aurea carmina Pythagoreorum*. II (Oxford 1850) 163—176.

Wir bedürfen also zur Vervollkommnung der Seele der Wahr-¹⁶³heit und der Tugend, zur Reinigung unseres lichthaften Leibes aber bedürfen wir der Ablegung der stofflichen Befleckungen, der Übernahme der heiligen Weißen und schließlich der gottverbundenen Kraft, die uns zu dem von hier aus erfolgenden Aufflug ermuntert. Hierüber belehren die vorstehenden Verse,¹⁶⁴ indem sie die überflüssigen Befleckungen der Materie beschneiden durch das: „Enthalte dich der Speisen, die wir nannten!“, indem sie ferner die heilige Reinigung und die gottverbundene Kraft einsenken durch das, was sie dunkel andeuteten mit folgenden Worten: „Es beurteilend in den Weißen und in der Lösung der Seele“. Und die volle Gestalt (Form) menschlichen Wesens haben sie uns unversehrt zurückgegeben durch die Worte, die sie hinzusetzten: „Nachdem du die beste Meinung als Wagenlenkerin darüber eingesetzt hast.“

Denn dies stellt das ganze Wesen des Menschen dar und bestimmt genau die Ordnung der in ihm befindlichen Teile, nämlich das Beurteilende als das den Wagen Lenkende, das nur Folgende aber als das Gelenkte. Denn darüber kann sich jemand, der auf die pythagoreischen Symbole wohl achtet, durch die vorliegenden Verse belehren lassen, daß wir im Bunde mit der Askese uns um die Tugend und durch die Aufnahme der Wahrheit auch um die Reinheit bemühen müssen, die sich auf unseren lichthaften Leib erstreckt, den die Orakelsprüche auch das „feine Gefährt der Seele“ nennen. Diese Reinheit aber reicht bis zu¹⁶⁵ Speisen und Getränken und bis zur ganzen Lebensweise unseres sterblichen Leibes, worin das Lichthafte eingebettet ist, dem unbeseelten Leibe Leben einhauchend und seine Harmonie erhaltend. Denn eine Art von Leben ist der unstoffliche Körper und der Erzeuger stofflichen Lebens, wovon unser sterbliches Wesen erfüllt wird, das sich seinerseits aus dem vernunftlosen

Leben und dem stofflichen Körper zusammensetzt, ein bloßes Abbild des Menschen, der aus geistigem Wesen und unstofflichem Körper besteht. Da also wir den Menschen ausmachen, der Mensch aber eben dieses ist, so liegt es uns ob, durch alles uns zu reinigen und zu vervollkommen und die jeweils zutreffende Art und Weise bei jeder Natur zu beobachten. Denn die Reinigung des einen ist anders, als die des anderen. Wie z. B. die Reinigung der geistigen Seele auf dem Gebiete des Denkens wissende Wahrheit ist, auf dem Gebiete der Vermutung dagegen die beratende Tugend. Denn von Natur imstande, das Obere zu betrachten und das Untere zu ordnen, werden wir zu jenem der Wahrheit, zu diesem der politischen Tugend bedürfen, damit wir Theoretiker des Unsichtbaren und Praktiker des Möglichen werden. Und wenn wir bei beidem uns innerhalb der gottbestimmten Grenzen halten, können wir wohl dem Sturm der Unvernunft entrinnen. Denn von ihr müssen wir unser geistiges Wesen reinigen, da es durch sie auch der Neigung zum Werden sich näherte. Aber freilich mit unserem lichthaften Leibe wuchs zusammen auch ein sterblicher Leib, von dem wir uns gerade darin rein halten und von der Sympathie mit dem wir uns befreien müssen. Es bleibt also demnach noch übrig die Reinigung des psychischen Leibes, die man vollziehen muß im Gehorsam gegen die heiligen Satzungen und die Künste der Priester. Diese Reinigung aber ist irgendwie mehr körperlicher Art. Deshalb befaßt sie sich auch mit mannigfachem Stofflichem, indem sie allerlei Heilmittel anwendet und tatkräftig diesen lebendigen Körper dazu umstimmt, sich von der Materie zu trennen und zu dem ätherischen Ort empor zu fliegen, wo seinen Platz zu haben seine erste Glückseligkeit war. Alles aber, was in bezug hierauf getan wird, das wird, wenn es Gott angemessen und nicht gauklerisch geschieht, als den Maßstäben der Wahrheit und Tugend entsprechend erfunden. Denn die Reinigungen der geistigen Seele sorgen auch für das lichthafte Gefährt, damit auch dieses dadurch beflügelt werde und bei der aufwärts führenden Reise kein Hindernis bilde. Das aber ist seine beste Beflügelung: die allmähliche Übung der Abkehr vom Irdischen, die Gewöhnung an die Stofflosigkeit und die Ablegung der Befleckungen, mit denen es infolge der Verbindung mit dem stofflichen Leib sich angefüllt hat. Denn durch diese Tätigkeiten lebt es gewissermaßen wieder auf, sammelt sich, erfüllt sich mit

göttlicher Spannung und verknüpft sich mit der geistigen Vollkommenheit der Seele.

Was möchte also die Enthaltung von einigen Speisen hierzu beitragen? Fürwahr, denen, die sich gewöhnen, sich von allem Sterblichen fernzuhalten, möchte die von dorthin beginnende nunmehr völlige Enthaltung von einigen Dingen und besonders von denen, die dem Herzen erfreulich sind und den sterblichen Leib zum Werden herabziehen, zur Reinigung förderlich sein. Deshalb wurde auch in den symbolischen Geboten Enthaltsamkeit von mancherlei befohlen, eine Enthaltsamkeit, die den leitenden Gedanken umfassender und allgemeiner enthält, in der Folge aber auch von solchem Einzelnen abhält, woran sie jeweils er-¹⁷⁰innert, wie z. B. „die Gebärmutter eines Tieres nicht zu essen“. Dieses Verbot, wörtlich verstanden, hält uns von einem einzigen der irdischen Dinge ab, und zwar von einem sehr kleinen. Wenn man aber das Vielsinnige der pythagoreischen Tiefe in Betracht zieht, wird man über die gesamte Enthaltung vom Werden durch ein einziges sinnliches Beispiel belehrt werden. Und wie wir unter Speisen dieses nicht zu uns nehmen werden, so werden wir bei den Reinigungen des lichthaften Leibes das hiermit Gemeinte beobachten. In ähnlicher Weise bedeutet auch das Gebot „kein Herz zu essen“ in erster Linie, nicht in den Zustand des Zornigen zu geraten; in Verfolg davon aber fordert es auch die Enthaltung von diesem Körperteile. In derselben Weise aber, so werden wir erkennen, hält uns auch das Gebot „man soll sich verendeter Tiere enthalten“ in seiner Gesamtheit von der sterblichen Natur ab, weiterhin aber auch von dem Genusse nicht opferbaren und unheiligen Fleisches. Denn es ist angebracht, bei symbolischen Ermahnungen sowohl das vor Augen Liegende als auch das innerlich Gemeinte zu beobachten. Denn infolge der anhaltenden Beobachtung des sinnlich Erscheinenden wird ¹⁷¹dann gleichzeitig die glückliche Vollbringung des Größeren geübt.

Also laßt uns auch jetzt vernehmen, wie der Vers durch ein ganz kurzes Wort die Anfänge größter Taten uns enthüllt. „Enthalte dich“, so sagt er nämlich, „der Speisen“, was dasselbe bedeutet, wie: Enthalte dich vergänglicher Körper. Da es aber jetzt nicht möglich ist, aller vergänglicher Körper sich zu enthalten, setzt er hinzu: „derer, die wir nannten“. Auch wo hierüber geredet ist, gibt er zu verstehen: „in den Weihen und in der Lösung der Seele“, damit die Enthaltung von den

Speisen für die Durchleuchtung des körperlichen Gefährtes Sorge trage, wie sie der Reinigung der Seele und deren Loslösung von den stofflichen Fesseln entspricht. Für eine derartige Lebensweise setzte er die kritische Überlegung ein, die imstande ist, die Pflege des lichthaften Leibes mit der Reinheit der Seele in Einklang zu bringen. Deshalb nannte er sie auch „die Wagenlenkerin Meinung“, da sie von Natur fähig sei, über die Ordnung des Gefährtes zu wachen. „Meinung“, weil sie logische Kraft sei; „Wagenlenkerin“, weil sie sich mit dem Körper befasse und
 172 diesem vorstehe. Das liebende Auge aber ist über die Wagenlenkerin gesetzt. Denn wenn es auch nur eine einzige Seele ist, so schaut sie doch gleichsam mit einem Auge das Gefilde der Wahrheit. Durch die entsprechende auf die Hand bezügliche Kraft aber hält sie den zusammengewachsenen Körper in Schranken und zieht ihn zu sich heran, damit sie ganz auf das Göttliche blicke und die göttliche Ähnlichkeit erwerbe.

Und das allgemeine Bild der Enthaltung ist derart und zielt auf so große Güter. Die besonderen Bestimmungen jedoch wurden in den heiligen Geboten geheim überliefert. Und wenn gleich ein jedes von diesen auch nur eine teilweise Enthaltung forderte, wie z. B. die Enthaltung von Bohnen unter den Pflanzen, die von Verendetem unter den Tieren, und die Enthaltung von diesem gemäß einer bestimmten Gattung, wie bei den Fischen das Gebot, sich der roten Meerbarbe zu enthalten, unter den Landtieren die Enthaltung von einem anderen, und wieder von einem anderen unter den Vögeln, und wenn gleich es schließlich gewisse Teile von Tieren verbot, wie z. B. weder Kopf noch Herz zu essen, so hat die Lehre doch in jedem von diesen
 173 (Einzelgeboten) die ganze Vollendung der Reinigung abgebildet: sie verordnete zwar wegen gewisser physischer Eigentümlichkeiten dieses oder jenes zur körperlichen Enthaltsamkeit, aber sie forderte durch ein jedes die Reinigung von der sterblichen Leidenschaft und gewöhnte durch alles den Menschen, sich in sich zu kehren, den Ort des Entstehens und Vergehens zu verlassen und zu dem elysischen Gefilde und dem „freien Äther“ (vgl. v. 70) überzusiedeln.

Da sie (die Pythagoreer) aber den Fortschritt der Enthaltsamkeit in einer Stufenfolge machten, deshalb werden auch, wie man glauben könnte, widersprechende Symbole bei ihnen gefunden. Denn dem Gebot „Enthalte dich der Tiere!“ ist das

Gebot „Enthalte dich des Herzens!“ entgegengesetzt: falls man nicht sagt, daß die Enthaltung vom Herzen den Anfängern geboten sei, die von Tieren aber den bereits Vollkommenen. Denn überflüssig war die teilweise Enthaltung für die, denen das ganze Tier verboten worden war. Deshalb darf man die Stufenfolge des Aufstieges, den die Verse enthüllen, nicht als etwas Nebensächliches beachten. „Enthalte dich“, so sagen die Verse, „der Speisen“. Sodann, als ob jemand fragte: „Was für welcher?“ antworteten sie: „derjenigen, die wir nannten“. Und wiederum, wie auf eine zweite Frage des Inhalts: „Wo sprachen die Pythagoreer hierüber und in was für Überlieferungen ihrer Lehren geboten sie die Enthaltung von Speisen mit?“ setzten sie hinzu: „In den Weihen und in der Lösung der Seele“; da ja doch die Weihen vorangehen, die Lösung aber nachfolgt. Die Weihen aber der geistigen Seele sind die mathematischen Kenntnisse, die emporführende Lösung aber ist das dialektische Schauen des Seienden. Deshalb ist auch in der Einzahl verkündet „In 174 der Lösung der Seele“, weil diese zu einer einzigen Wissenschaft gehört, nämlich zu der der Mathematik, die eine Menge der Wissenschaften umfaßt. Zu dem also, was hinsichtlich der Seele zu ihrer Reinigung und Loslösung in angemessener Weise aufgenommen worden ist, muß man das Entsprechende auch hinsichtlich des lichthaften Leibes anordnen. Also ist es notwendig, daß zusammen mit den mathematischen Weihen auch die mystischen erscheinen und daß mit der dialektischen Lösung die priesterliche Emporführung zusammengehe. Denn dies, was in eigentümlicher Weise das beseelte Gefährt der geistigen Seele reinigt und vervollkommnet, trennt es in würdiger Weise von der stofflichen Leblosgkeit und rüstet es aus, zu der Gemein-175 schaft reiner Geister geeignet zu sein. „Denn Unreinem ist es nicht erlaubt, Reines zu berühren“ (Platon, Phaid. 67 B). Wie es also sich ziemt, die Seele durch Wissenschaft und Tugend zu schmücken, damit sie immer mit derartigem zusammen sein kann, so muß man auch den lichthaften Leib rein und stofflos zubereiten, damit er die Gemeinschaft der ätherischen Leiber ertrage. Denn wegen seiner Ähnlichkeit pflegt alles miteinander sich zu verknüpfen, durch Unähnlichkeit aber wird auch das einander nahe Stehende räumlich getrennt. Dieses Maß der vollendetsten Philosophie überlieferten die Pythagoreer als zu der gesamten Vervollkommnung des Menschen passend und ihr

entsprechend. Denn wer nur für die Seele Sorge trägt, den Leib aber vernachlässigt, reinigt nicht den gesamten Menschen; doch hinwiederum wer da glaubt, für den Körper sorgen zu müssen ohne die Seele, oder der Meinung ist, daß die Pflege des Körpers 176 der Seele mit zugute kommen werde, ohne daß diese sich durch sich selbst reinige, der begeht den gleichen Fehler.

Anhang IV

Proben für die Arbeitsweise eines modernen vegetarischen Schriftstellers

Es seien hier einige Beispiele mitgeteilt für die Arbeitsweise der vegetarischen Schriftsteller, und zwar sind sie entnommen dem wichtigsten Werke des Vegetarismus, der „Bibel der Vegetarianer“¹, nämlich der „*Thalysie ou la nouvelle existence*“ von I. A. Gleizès (1773—1843) in drei Bänden, Paris 1840—1842. Dieses von großer Belesenheit auch in der antiken Literatur zeugende Werk — entstammt doch der Titel *Θαλύσια* dem 7. Idyll des Theokrit v. 3 (vgl. oben S. 15) — hat ein deutscher Vegetarier, Robert Springer, ins Deutsche übertragen.² Die Behauptung, daß sich der ältere Kyros nur von Brot nährte (Gleizès I 79f. = Springer 213), scheint sich auf Xenophons Kyrupaidie I 2, 8³ zu stützen. Jedoch ist dabei außer acht gelassen, daß unter der Nahrung der persischen Jünglinge auch Fleisch ausdrücklich genannt wird.⁴ Ferner wurden nach Gleizès I 95 (= Springer 205) die bei der Erbauung der Cheops-Pyramide beschäftigten Arbeiter nur mit Gemüse ernährt. Herodot habe die darauf bezügliche Inschrift gesehen, nach der 1600 Silbertalente für jene Nahrungs-

¹ Dieser Ausdruck nach Rob. Springer, Wegweiser in der vegetarianischen Literatur, Nordhausen 1880, S. 25.

² I. A. Gleizès, *Thalysia oder das Heil der Menschheit*. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Rob. Springer, Berlin 1872. Kleine Ungenauigkeiten der Springerschen Übersetzung haben wir im folgenden stillschweigend nach dem Original verbessert.

³ Dort heißt es von den zur Schule gehenden persischen Knaben, deren Erziehung ja auch der jugendliche Kyros teilt: *γέρονται δὲ οἰκοῦνεν σιτον μὲν ἄρτον, ὄψον δὲ κάρδαμον κτέ.*

⁴ Vor allem Xenophon, *Kyrupaid.* I 2, 11: *καὶ ὄψον δὲ τοῦτο ἔχουσιν οἱ τηλικούτοι δ τι ἀν θηράσωναν· εἰ δὲ μή, τὸ κάρδαμον.* Vgl. auch aaO. I 3, 4, wo Brot und Fleisch (*ἄρτος καὶ κρέας*) als persische Nahrung den viel kostbareren Gerichten am medischen Königshofe gegenübergestellt werden.

mittel verwandt wurden. Aber die Herodot-Stelle, die Gleizès hier im Auge hat, II 125, gibt eben nur an, was an Rettichen, Zwiebeln und Knoblauch von den Arbeitern damals verzehrt wurde. Herodot fügt hinzu: „Wenn dies wahr ist, was muß dann nicht noch . . . an Speise (*συνία*) und Kleidung von den Arbeitern verbraucht worden seien!“ Daß die genannten Gemüse nicht die einzige Nahrung gewesen sind, geht hieraus deutlich hervor. I 256 f. (= Springer 293) bringt Gleizès einen Auszug aus einem ungedruckten Werke, betitelt: *Dernière raison de la philosophie* usw. über Apollonios von Tyana und Hypatia. „*Nobles enfants de la nature*“, heißt es da, „*ne se nourrissant que des fruits des arbres, ne se désaltérant que de l'eau des fontaines*“. Was für Apollonios von Tyana wohl richtig ist, wird hier ohne den geringsten Anhalt in der Überlieferung auf Hypatia übertragen.

Ferner hat sich nach Gleizès I 262 f. (= Springer 297) Homer in seiner Schilderung des Achilleus ohne Zweifel auf die Überlieferung gestützt, nach der der Pelide sich von dem Blute der Erde genährt haben soll. Plutarch habe aber sehr richtig nachgewiesen, daß mit dem Blute der Erde nur der Saft der Kräuter und Früchte gemeint ist. Aber eine solche Stelle gibt es m. W. bei Plutarch überhaupt nicht. Im Gegenteil setzt dieser *Quaest. conviv.* IV 1, 1 p. 660 F die blutige, dem Tierreiche entnommene Nahrung des jungen Achilleus voraus.¹ Weiterhin heißt es bei Gleizès I 264 (= Springer 298) von Simonides: Obgleich er gegen Pittakos erzürnt ist, muß er doch eingestehen, daß diejenigen, welche sich nur von den Früchten der Erde nähren, besser als die übrigen Menschen seien. Es ist dies eine tendenziöse Mißdeutung einiger Verse des Simonides in Platons Protagoras c. 31 p. 345 C, in denen der Dichter sich weigert, den „ganz untadelhaften Mann“ zu suchen, „so viele wir die Frucht der geräumigen Erde zu uns nehmen.“² Daß Pittakos selber wahrscheinlich Vegetarier gewesen ist, glaubt Gleizès I 265 (= Springer 298 f.)

¹ Vgl. Näheres oben S. 6, Anm. 4. Zu dem Ausdruck „Blut der Erde“ im Sinne des Weines läßt sich ein Wort des Androkydes an Alexander d. Gr. (bei Plinius *Hist. nat.* XIV 58) anführen: „*Vinum poturus, rex, memento bibere te sanguinem terrae.*“ Genaueres hierüber bei Corssen, *Rhein. Mus.* 67, 1912, S. 246.

² *πανάνθρωπον ἀνθρώπων, ἐδρεδοῦς δοοὶ καρπὸν αἰνέμεθα χθονός.* Dies letztere ist nur eine Umschreibung der bekannten homerischen Redensart *οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν*.

aus dessen Grundsatz: Tue anderen nichts, was du nicht willst, daß man es dir tue!¹ in völlig phantastischer Weise ableiten zu dürfen mit Hilfe der „notwendigen Folgerung“: Tue auch dem Tiere nicht, was du nicht möchtest, daß man dir tue, wenn du an seiner Stelle wärest! Wenn ferner Gleizès I 284, Anm. 421 (= Springer 362) von dem Epikureer Metrodor berichtet, er habe täglich nur 12 Unzen Brot genossen, so kann sich dies nur auf Seneca *Epist.* 18, 9 beziehen. Hier ist allerdings davon die Rede, daß Metrodor täglich nur von einem As (*uno asse*) zu leben pflegte. Gemeint ist aber ein As als Münze, nicht als das Gewicht, das 12 Unzen umfaßt!

Im allgemeinen richtig ist die von Gleizès I 341 f. (= Springer 342 f.) wiedergegebene Tradition, daß der Maler Protogenes, um ein Bild vollenden zu können, von Pflanzenkost gelebt habe. Nur hätte die antike Belegstelle hinzugefügt werden sollen, nämlich Plinius *Hist. nat.* XXXV 10, 102: „*cum pingeret eum (sc. Ialysum), traditur madidis lupinis vixisse, quoniam sic simul et famem sustineret et sitim nec sensus nimia dulcedine obstrueret.*“

Ferner lesen wir bei Gleizès I 405 (= Springer 343): „Der berühmte Arzt Asklepiades, der alle seine Kranken dadurch heilte, daß er sie auf Pflanzendiät setzte, enthielt sich auch selber des Fleischgenusses und hielt dieses Mittel für ein so vollkommenes Präservativ, daß er sich zu einer Wette erbot, er würde niemals krank werden. Mutmaßlich würde er vor Alter gestorben sein, wenn nicht ein zufälliges Ereignis ihm in weit vorgerücktem Alter das Leben geraubt hätte.“² Daß Gleizès hier mit seinen verallgemeinernden Behauptungen der historischen Wahrheit nicht gerecht wird, geht aus unseren obigen Darlegungen über Asklepiades (Anhang I 373 f.) deutlich hervor.

Wenn weiterhin nach Gleizès I 616 (= Springer 438) Äsops Fabel vom „jungen Unklugen“, falls sie von ihm herrühre, einige Zweifel an seiner Güte erwecken könnte, so ist nicht ersichtlich, welche Fabel hier gemeint ist. Ebensowenig konnte ich ermitteln, worauf Gleizès II 151 (= Springer 521) anspielt, wenn er schreibt: „Von dem letzten Zustande der Vertierung gaben

¹ Allenfalls läßt sich dieser Grundsatz aus dem bei Diog. L. I 76 überlieferten Pittakos-Wort gewinnen: *συγγνώμη τιμωρίας κακίωνων*. Wörtlich ist er meines Wissens nirgends überliefert.

² Die Tatsache der Wette und des Todes durch Unglücksfall geht auf die Darstellung bei Plinius *Hist. nat.* VII 124 zurück.

sie (d. i. die Alten) uns ein Beispiel in der bekannten Geschichte jenes Königs, der durch den Fleischgenuß in die Klasse der Tiere hinabsank und dem die Pflanzen die Züge und die Intelligenz des Menschen wiedergaben.“¹ Zum Schlusse sei ein besonders krasses Beispiel für die Souveränität angeführt, mit der Gleizès III 166—171 (= Springer 97—100) die dürftige antike Überlieferung ausschmückt und kombiniert. Porphyrios, wegen der Entartung des hauptstädtischen Lebens von Schwermut ergriffen, zieht sich von Rom in die Einsamkeit des Vorgebirges Drepanum bei Lilybaeum auf Sizilien zurück. Plotin eilt ihm nach und tröstet ihn. Es folgt eine längere Rede des Plotin im Blicke auf die Küste Afrikas. Er erwähnt seinen fehlgeschlagenen Plan, eine verfallene Stadt Kampaniens neu zu gründen², um dem Verfall Roms entgegenzuwirken. Er erkennt die Notwendigkeit, der neuen Sekte (d. i. den Christen) zu weichen, spricht jedoch die feste Hoffnung auf ein späteres Erwachen der Menschen aus. Er erinnert an die sittliche Schönheit der Lotophagen, die dort an der Küste Afrikas wohnten. Sie seien das von Homer besungene Volk, das in Gerechtigkeit wandelte und 2000 Jahre nach dem Dichter ebenfalls gerecht befunden wurde, als das Heer des Ophellas³ in seinem Lande weilte und dort so süße Nahrung und liebreiche Worte genoß, daß die Mehrzahl der Krieger die Wünsche der Gefährten des Odysseus in Erfüllung bringen wollte. Im Gegensatz zu dem glücklichen Schicksal der Lotophagen sei von der Stadt der Karthager kein Stein auf dem anderen geblieben. Dies sei nicht verwunderlich: „denn sie nährten sich von Hundefleisch und tranken das Blut ihrer Kinder, die sie dem Saturn opferten“. Auf solche Weise sei beiden Völkern Gerechtigkeit widerfahren. Auch auf die Bewohner der unteritalischen Städte Kroton, Lokris und Thurioi weist Plotin hin, die inmitten eines zauberhaften Klimas grausam geworden, jedoch von der Vorsehung mit Pythagoras, Zaleukos und Cha-

¹ Sollte hier in völliger Verdrehung der Tatsachen der König Nebukadnezar gemeint sein, der zur Strafe für seinen Hochmut Gras wie Ochsen essen mußte und erst später wieder zur Vernunft kam (Daniel IV 25 ff.)?

² Diese bekannte Absicht des Plotin ist in der Plotin-Vita des Porphyrios überliefert, die neuerdings von H. Oppermann, Plotins Leben, Heidelberg 1929, genau analysiert wurde.

³ Zu Ophellas, dem Statthalter und späteren Herrscher von Kyrene, vgl. C. Krafft in Paulys Realenzykl. V 943: Diodor XVIII 21, XIX 79; Plutarch, Demetrios c. 14.

rondas beschenkt worden seien. „Durch die Hände dieser großen Männer mit dem Brote der Götter genährt, wurden sie die Besten der Sterblichen.“ An den erhabenen Beispielen des Pythagoras und der von ihm beeinflussten beiden Gesetzgeber Zaleukos und Charondas sucht Plotin den mutlosen Porphyrios wieder aufzurichten. Indem Gleizès in dieser Darlegung „einen Zug aus der Lebensgeschichte des Porphyrios“ mitteilen will, erweckt er somit den Anschein, als handle es sich um historisch beglaubigte Tatsachen. Dabei ist aber die ganze mit großer Emphase und blendender Rhetorik vorgetragene Darstellung nichts anderes als eine phantastische Ausspinnung vor allem einiger weniger Nachrichten im Bios des Porphyrios von Eunapios (*Vitae sophist. ed. Boissonade*, 1822, p. 8f.).

Anhang V

Ältere Literatur zur pythagoreischen Fleiscenthaltung

- 1618 Petrus Castellanus (= Du Chastel, Pierre): *Vitae illustrium medicorum, qui toto orbe ad haec usque tempora floruerunt*. Antverp. (= *Thesaurus Graecarum antiquitatum* des Jac. Gronovius X [1735] 853—904).¹
- 1626 Petrus Castellanus: *Κρωφαια sive de esu carniū libri quattuor*. Antverp. (= *Thesaur. Gr. ant.* IX [1737] 353—464).²
- 1664 Joannes Schefferus: *De natura et constitutione philosophiae Italicae seu Pythagoricae liber singularis*. Upsalae.³
- 1668 A. G. Heshusius praeses, M. Bohn: *Dogma Pythagoricum de abstinentia carniū*. Dissert. Lips.⁴
- um 1700 Georg Baglivi: *Opera omnia medico-practica et anatomica* ed. C. Gottl. Kühn, Leipzig 1827—28, II.

¹ *Vitae* vorhanden in den Univ.-Bibl. Breslau, Marburg, Münster, Göttingen und Kiel.

² *Κρωφαια* vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in den Univ.-Bibl. Breslau, Göttingen und Greifswald.

³ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in der Univ.-Bibl. Göttingen.

⁴ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in der Sächs. Landesbibl. Dresden.

- 1711 J. L. Boye praeses, Jo. Fr. Weidler: *De legibus cibariis et vestiariis Pythagorae earumque causis*. Diss. Jenae.¹
- 1717 Jo. Mich. Weinreich: *De abstinentia carniū Pythagorica. Miscellanea Lipsiensia* tom. IV 164—179.²
- 1728 Rorario, Girolamo: *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine libri duo*. Helmstadii.³
- 1743 Antonio Cocchi: *Del vitto Pitagorico per uso della medicina*. (Discorso) Firenze. (= *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* tom. XXXI, Venezia 1744, 1—71).⁴
- 1750 Antonio Cocchi: *Du régime de vivre pythagoricien à l'usage de la médecine. Discours d'Antonio Cocchi de Mugello*. Traduit de l'Italien. Genève.⁵
- 1870 Cocchi, Ant.: Die pythagoräische Lebensweise. Ein Mittel zur Erhaltung der Gesundheit und zur Unterstützung der Heilkunde. In: *Gesundheit, Wohlstand und Glück*. III, Lfg. 4, Nr. 16, Berlin.⁶
- 1746 Joh. Phil. Rotth: *Dissert. inaug. medica de salubritate esulentorum vegetabilium prae carnibus animalium*. Praes. Mich. Alberti. Halle.⁷
- 1751 Gius. Ant. Pujati: *Riflessioni sul vitto pitagorico*. Al Signor Dottor Jacopo Odoardi Feltrese, Feltre.⁸
- 1752 Angelo Zulatti: *Lettera sopra le riflessioni etc*. Firenze.⁸
- 1752 Jacopo Odoardi: *Risposta alla lettera del Dottore Ang. Zulatti contro le riflessioni sul vitto pitagorico del Sig. Dottor G. A. Pujati*. Trento.⁸
- 1752 Giovanni Bianchi: *Se il vitto Pittagorico di soli vegetabili sia giovevole per conservare la sanità, e per la cura d'alcune malatie*. (Discorso, gehalten 1747) Venezia.⁹

¹ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin.

² Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in den Univ.-Bibl. Bonn, Göttingen und Halle.

³ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in den Univ.-Bibl. Breslau, Marburg, Bonn, Göttingen, Kiel und Greifswald.

⁴ *Vitto Pit.* vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in den Univ.-Bibl. Breslau und Bonn. *Raccolta d'opuscoli etc.* tom. XXXI vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in den Univ.-Bibl. Kiel, Göttingen und Breslau.

⁵ *Du régime etc.* vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin.

⁶ *Pythag. Lebensweise* vorhanden in der Univ.-Bibl. Freiburg i. Br.

⁷ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin.

⁸ Vorhanden in der Biblioteca Nazionale Marciana in Venedig.

⁹ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin und in der Univ.-Bibl. Halle.

- 1781 Christ. Meiners: Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. I (Lemgo) S. 178—602: Geschichte der Pythagoreischen Gesellschaft und ihrer Verdienste um die Wissenschaften. S. 418—28: Fleischenthaltung des Pythagoras. S. 429—31: Fischenthaltung des Pythagoras. S. 431—34: Bohnenenthaltung des Pythagoras.
- 1823 Andr. Jo. Lagus praeses, Gabr. Geitlin: *Dissert. de ratione vivendi scholae italicae. Particulae III. Aboae.*¹

Anhang VI

Wichtigste Literatur moderner Vegetarier zur pythagoreischen Fleischenthaltung

- J. A. Gleizès: *Thalysie ou la nouvelle existence*, III Bde. Paris 1840—42.
- Eduard Baltzer: Pythagoras, der Weise von Samos. Ein Lebensbild nach den neuesten Forschungen bearbeitet. Nordhausen 1868.
- — Porphyrius, vier Bücher von der Enthaltensamkeit. Ein Sitten-gemälde aus der römischen Kaiserzeit. Aus dem Griechischen mit Einleitung und Anmerkungen. Nordhausen 1869.
- — Musonius, Charakterbild aus der römischen Kaiserzeit. Nordhausen 1871.
- — Julian der Abtrünnige, in: Vereins-Blatt für Freunde der natürlichen Lebensweise, XI. Jahrg. (1878), S. 1617—1622 (Nordhausen 1879).
- — Empedokles, eine Studie zur Philosophie der Griechen. Leipzig 1879.
- — Apollonius von Tyana. Aus dem Griechischen des Philostratus übersetzt und erläutert. Rudolstadt 1883.
- — Hypatia, in: Vereins-Blatt für Freunde der natürlichen Lebensweise. XVIII. Jahrg. (1885), S. 2868—71, 2883—86.
- John E. B. Mayor (bekannter englischer Professor der klass. Philologie, 1825—1910): Warum ich Vegetarianer bin? Vortrag. Deutsch und Englisch. Hannover 1890.
- Hovard Williams: *The ethics of diet*. London 1883; gekürzte Neuaufl. 1907.

¹ Vorhanden in den Univ.-Bibl. Jena und Helsingfors.

- Robert Springer: J. A. Gleizès, Thalysia oder das Heil der Menschheit. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Rob. Springer. Berlin 1872.
- — Wegweiser in der vegetarianischen Literatur für Vegetarier und die es werden wollen. Nordhausen 1880.
- — Enkarpa, Kulturgeschichte der Menschheit im Lichte der pythagoräischen Lehre. Hannover 1884.

Anhang VII

Literatur zum pythagoreischen Bohnenverbot

- 1694 J. Vestus praeses, J. A. Brömel: *Dissert. historico-medica de symbolo Pythagorae: fabis abstineto. Erfordiae*.¹
- 1695 J. G. Rabener: *Progr. de fabis Pythagorae*. In: *Amoenitates historico-philolog.* Lips. 200—206.²
- 1695 Ch. Fr. Paullini: Kurze Anmerkungen von den pythagoräischen Bohnen, in dessen Zeitverkürzende, erbauliche Lust. I. Thl. Frankfurt a. M. 52—54.³
- 1696 C. (= Castanus) Worm: *De faba Pythagorica*. Hafn.⁴
- 1740 P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, Bd. III (5. Aufl.). Amsterdam. s. v. Pythagoras Anm. J. p. 744f.
- 1781 Christ. Meiners s. oben S. 406.
- 1814 C. Th. Menke: *Diss. botanico-philologico-medica de leguminibus veterum*. Part. I p. 18—32. Gotting.⁵
- 1829 Chr. A. Lobeck: *Aglaophamus s. de theol. mystic. Graecorum causis*, I 251—255.
- 1831 A. B. Krische: *De societatis a Pythagora in urbe Crotonarum conditae scopo politico commentatio*. Gotting. p. 35.
- 1845 Th. G. M. Pfund: *De antiquissima apud Italos fabae cultura ac religione*. Diss. Berolin.
- 1884 O. Crusius: Die Fabiani in der Lupercalienfeier. Rhein. Mus. N. F. 39, S. 164—168.
- 1894 C. Hölk: *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*. Diss. Kiel p. 25, 54f.

¹ Vorhanden in der Bayer. Staatsbibl. München und in der Univ.-Bibl. Jena.

² Vorhanden in den Univ.-Bibl. Göttingen, Kiel und Greifswald.

³ Vorhanden in den Univ.-Bibl. Halle, Breslau, Bonn und Königsberg.

⁴ Vorhanden in der Königl. Bibl. Kopenhagen.

⁵ Vorhanden in der Preuß. Staatsbibl. Berlin.

- 1896 F. Lenormant: Art. „Faba“ bei Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Tome II p. 947.
- 1897 Olck: Art. „Bohne“ bei Pauly-Wiss. III Sp. 618—20.
- 1901 L. v. Schröder: Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 15, S. 187—212.
- 1902 R. Wunsch: Das Frühlingsfest der Insel Malta, S. 33 f.
- 1904 K. Lübeck: Adoniskult und Christentum auf Malta. Eine Beleuchtung moderner Geschichtsbaumeisterei. S. 58—62.
- 1905 Fr. Boehm: *De symbolis Pythagoreis*. Diss. Berl. p. 14—17.
- 1905 E. Samter: Antike und moderne Totengebräuche. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum Bd. 15, S. 42 f.
- 1908 O. Gruppe: Bericht über die Literatur zur ant. Mythologie und Religionsgeschichte, Bursians Jahresber. Suppl.-Bd. 137, S. 370 f.
- 1909 W. Capelle: Art. „Asceticism (Greek)“ bei I. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II p. 81 f.
- 1909 Wlfg. Schultz: Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise. I. Teil: Rätselüberlieferung S. 105—107.
- 1909 Wlfg. Schultz: Das Verbot des Bohnenessens bei den Pythagoreern. Zeitschr. f. Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients, Bd. 3, S. 93—96.
- 1909 J. Tambornino: *De antiquorum daemonismo* (RRVV. VII 3, Gießen) S. 61 f.
- 1910 Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. RGVV. IX 1 S. 102—105.
- 1911 V. Hehn: Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. 8. Aufl. von O. Schrader. S. 570.
- 1912 J. G. Frazer: *The golden bough*, Bd. VIII (3. Aufl.) p. 300 (= *Spirits of the corn and of the wild*. Bd. II).
- 1912 W. Wundt: Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychol. Entwicklungsgesch. d. Menschheit. S. 197.
- 1912 G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer.² S. 235 f.
- 1913 J. Burnet: Die Anfänge der griech. Philosophie. Aus dem Englischen übersetzt von E. Schenkl. S. 81—84.
- 1914 H. Strathmann: Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums. Bd. I, S. 170 f.
- 1916 B. Elbern: Die pythagoreischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen. Bonner Diss. (Referent: Dyroff.) S. 53—56.

- 1919 Ed. Zeller: Philosophie der Griechen I 1. 6. Aufl. von W. Nestle. S. 403, 2 u. 404, 0.
- 1919 C. Meuer: Der Totemismus bei den Griechen und Römern. Bonn. Diss. (Referent: Clemen.) S. 27—32.
- 1921 Th. Hopfner: Griech.-ägyptischer Offenbarungszauber, Bd. I, S. 133—136.
- 1922 Fr. J. Dölger: *ΙΧΘΥΣ* II. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum S. 587. (Reg. unter „Bohnen“.)
- 1925 Ed. Hahn: Art. „Bohne“ in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. II S. 103.
- 1927 Th. Boréas: *Πυθαγόρεια σύμβολα. ἡ ῥήτρα „κνάμων ἀπέχεσθαι“*. In: *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* II p. 318 ff.
- 1929 P. R. Arbesmann: Das Fasten bei den Griechen und Römern. RGVV. XXI I, S. 53—58.
- 1930 A. Delatte: *Faba Pythagorae cognata*. In: *Serta Leodiensia*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fasc. 44, p. 33—57.

Nachträge

Zu S. 1. Was die Etymologie des Wortes „Vegetarier“ betrifft, so ist einleuchtender als die oben S. 1 wiedergegebene Erklärung durch vegetus die Ableitung des englischen „vegetarian“ (Pflanzenesser) von „vegetable“ (Pflanzenstoffe). So in: „Der Große Brockhaus“ XIX (1934) 412 u. d. W. Vegetarier. Die Worte vegetatio = Belebung, vegetabilisch = lebenspendend werden bereits von antiken Schriftstellern gebraucht. Allen Ableitungen der Wurzel veget- liegt jedoch in der Antike nur die Bedeutung „Kräftigung“ zugrunde. Die Bedeutungen Vegetation = Pflanzenwelt, Vegetabilien = Pflanzen entstammen der neueren Zeit; erstere dem 17. Jahrhundert nach „Der Große Brockhaus“, ebenda S. 413 u. d. W. Vegetation. Bei dieser Gelegenheit sei auch auf den lehrreichen Artikel „Vegetarismus“ in dem gleichen Lexikon S. 412f. hingewiesen. Zu der dort wiederkehrenden irrigen Ansicht, Sokrates habe dem Vegetarismus angehangen, vgl. oben Kap. 12.

Zu S. 70, 3. Statt Prodikos muß es heißen Euenos, wie mich W. Kranz freundlicherweise berichtet. Vgl. Diels, Vorsokr. 77 B 10.

Zu S. 102, 3. Ἀλμα und Ἀλμα sind nur verschiedene Deutungen der gleichen Überlieferung. Der Auffassung εἰμα stimmt auch W. Kranz zu.

Zu S. 150 vgl. den Aufsatz von Fr. W. von Bissing, Ägyptische Weisheit und griechische Wissenschaft. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum Jg. XV (1912) S. 81—87.

Zu S. 180 vgl. den Artikel „Teles“ von Anneliese Modrzejewski bei Pauly-Wiss.-Kroll VA (1934) Sp. 375—381.

Zu S. 186 vgl. den Aufsatz von J. Geffcken, Platon und der Orient. Neue Jahrbücher f. Wiss. und Jugendbildung Jg. V (1929) S. 517—528.

Zu S. 377, 2. Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß die bei H. Diels, Die Handschriften der antiken Ärzte, II. Teil (Abh. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1906 Nr. 1 S. 108) dem Arzte Xenokrates zugeschriebene *Μετάφρασις περὶ Θανάτου* viel eher auf den platonischen Philosophen dieses Namens paßt. Diels' Vermutung, es bestehe eine Beziehung zwischen der Metaphrase und Platons Axiochos, bewegt sich in gleicher Richtung. Eine Verwechslung zwischen dem platonischen Philosophen Xenokrates aus Chalkedon (IV. Jahrh. v. Chr.), dessen Schrift *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς* Clemens Alex. *Strom.* VII 32, 9 erwähnt (Näheres oben S. 198), und dem Arzte Xenokrates aus Aphrodisias (um 70 n. Chr.), von dem ein Werk *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων ὠφελείας* durch Galen XII 161 K. bezeugt ist, liegt in der Tat nahe. Da in der Clemens-Stelle Xenokrates und Polemon zusammen genannt werden, muß man bei jenem an den Platoniker denken. Darin haben Rich. Heinze (Xenokrates, 1892, fr. 100), Mullach (Fragm. philosophor. Gr. III (1881) S. 127 fr. 58), und Ed. Zeller (Philos. d. Griech. II 1⁴ (1888) = II 1⁵ (1922) S. 1026) sicher recht. Überdies ist der Arzt Xenokrates dem Clemens unbekannt. Wir lernen somit aus dem Kirchenvater, daß in der alten Akademie diätetische Fragen behandelt wurden. Dies geschah offenbar im Sinne der pythagoreischen Diätetik.

Der Irrtum der Verwechslung der beiden Schriften und Autoren ist vor allem von modernen Forschern begangen worden. Zuerst hat, soviel ich sehe, Chr. F. Bähr in seinem Artikel „Xenokrates aus Aphrodisias“ in Pauly's Realencyklopädie VI

(1852) 2785 die bei Clemens erwähnte Schrift mit der bei Galen bezeugten für identisch erklärt. Ihm folgte W. Christ in seiner Geschichte der griechischen Literatur, 1889, S. 628, der das bei Oribasios *Collect. med.* II 58 (Corp. Med. Gr. VI 1, 1 S. 47 ff. ed. Raeder) überlieferte berühmte Exzerpt des Xenokrates *Περὶ τῆς ἀπ' ἐνύδρων τροφῆς* unbedenklich für einen Abschnitt eines größeren Werkes *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς* hielt. Diese Ansicht hat W. Schmid zuletzt in der 6. Auflage des Werkes II 1 (1920) 451 wiederholt.

Grundlegend für das Verständnis des Arztes Xenokrates ist ein Aufsatz von M. Wellmann im *Hermes* Bd. 42 (1907) 614—629. Dem Sinne nach sicher richtig erschließt Wellmann (S. 620) den Titel eines xenokratischen Werkes *Περὶ τῆς ἀπὸ <τοῦ ἀνθρώπου καὶ> τῶν ζώων ὠφελείας* (Gal. XII 248. 250. 261); d. h. auf den Menschen folgten bei Xenokrates im 1. Buche die Arzneimittel, welche vom tierischen Körper gewonnen werden (Gal. XII 250. 261; Wellmann S. 624). Diese Schrift des Xenokrates war eine Kompilation (Gal. XII 250; Wellmann S. 622). Sie wird gewiß mit Recht in die Gattung jener Bücher eingereiht, die von einem mystisch-magischen Glauben an die Sympathie und Antipathie der Kräfte aller Lebewesen erfüllt waren und die letztlich auf den hellenistischen Pythagoreer Bolos Demokritos zurückgehen. Zum Verständnis des geistesgeschichtlichen Zusammenhanges jener Literatur vgl. Joh. Mewaldts Besprechung von M. Wellmann, *Der Physiologos*, in *Deutsche Lit.-Zeitung* 1930 Sp. 2171 ff. und neuerdings M. Wellmann, *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos*. *Philol. Suppl.-Bd.* XXVII Heft 2 (1934) S. 10. Sicher dürfen wir wohl ein kleineres Exzerpt bei Oribasios XV 3 (Corp. Med. Gr. VI 1, 2 S. 296, 15 Raeder) über den pharmakologischen Wert bestimmter Meerschnecken diesem Werke zuweisen. Ob das große diätetische Exzerpt bei Oribasios II 58 (s. o.) von diesem Werke ein Teil ist, können wir nicht entscheiden. J. Mewaldt glaubt in dem, was Galen XII 248 ff. über Xenokrates berichtet, eine ähnliche Betrachtungsweise wie in dem genannten Exzerpt bei Oribasios erkennen zu können, obwohl Galen den Xenokrates nicht zu diätetischen Darlegungen, sondern ausdrücklich zu pharmakologischen (XII 259, 13 ff.) benutzt. Galen charakterisiert den Xenokrates als „einen im übrigen ziemlich pedantischen und von Zauberei nicht freien Menschen“ (XI 793). Der Schwerpunkt seiner literarischen Be-

triebsamkeit lag, wie es scheint, auf pharmakologischem Gebiete. „Außer über animalische Medizin schrieb er über die Heilwirkung der Pflanzen ein Werk, in dem gleichfalls eine Menge abergläubischer Mittel aufgespeichert war (von Plinius XX—XXVII benutzt)“ (Wellmann S. 628). Ferner — darin können wir Wellmann ergänzen — trat auch in einer Schrift des Xenokrates über die Natur der Metalle, die Plinius XXXIII verwertet, das pharmakologische Interesse des Autors stark hervor. Endlich wissen wir, daß Xenokrates ein mindestens 11 Bücher umfassendes Werk über die einfachen, d. h. unzusammengesetzten Arzneien (*Ἀπλᾶ* erg. *φάρμακα* Orib. VI 1, 2 S. 293, 5 Scholion) verfaßt hat. Xenokrates von Aphrod. verdient, nachdem das Material namentlich in Raeders Oribasios reinlich vorliegt, jetzt eine Spezialuntersuchung. Uns kam es nur darauf an, die beiden Xenokrates für unsere Frage zu scheiden.

Zu S. 389, 2 vgl. den Artikel „Sumptus“ von B. Kübler bei Pauly-Wiss.-Kroll IV A (1931) Sp. 901—908.

Register

I. Namen und Sachen ¹

- Abammon 339
 Abier 27f.
 Achilleus 6. 6, 4. 401
 Adiaphoristen 319
 Ägypten 76. 186. 240. 306. 311
 Ägyptens Einfluß auf pythagoreisches
 Denken 145—150
 Ägypter 33—35. 71. 145. 232. 291. 302.
 313. 329. 350. 353
 Ägyptischer Tierdienst 232. 243
 Ährenkränze 14
 Äpfel, chthonischer Charakter 349
 Äthiopier 11, 1. 23f.
 Agriophagen 24
 Akademiker 198—233
 Akridophagen 24. (294, 2)
 Akumenos 164
 Alchimisten, griechische 136
alimenta mitia 77
 Allegorische Begründung 132
 Allelophagie s. Anthropophagie
 Allesesser 177
 Altäre, unblutige 100
 Ambrosia 8f.
 Ammonios Sakkas 315
 Anacharsis 28
 Androphagen 23
 Animismus 328
 Anthropophagie 7. 11. 23. 54. 59. 65—67.
 71f. 77, 2. 78. 96. 172. 177f. 250, 3.
 252. 289. 317, 4
 Apollon 11. 128, 1. 293. 315. 394
 — *Γεφέτωρ* 15. 31
 Appetitlosigkeit 164
- Arabien 25
arbita 68
 Argippaioi 32
 Arimphaei 32
 Aritonoi 47
 Arkader 56, 1. 73
 Artemis 14. 293
 Arzneien aus animalischen Substanzen
 292. 294. 315
 Askese des Fastens 94, 4
 —, kynische 168
 — der Mönche 280
 —, neupythagoreische 297, 2. 299. 301.
 309. 316. 320. 336
 —, orphische 80. 83. 154
 —, pythagoreische 152
 Asklepios 353. 355
 Asphodelos (Affodill) 8, 1. 56. 73. 81.
 98. 303
 Astraia 9, 5
 Astyanax 6
 Aszendenztheorie 64
 Atargatis 41. 132.
 Athena 15f.
 Athener 73. 76.
 Athleten 171. 192. 202. 204. 332. 364.
 380f.
 Atlantier 27. 72
 Attis 41. 349.
 Austern 177. 260, 0
- Baktrer 49
 Baumfrüchte 32. 48. 57. 66. 68 s. Obst
 Befleckung 307. 328. 328, 3. 340

¹ Hier etwa vermißte Namen bietet Register III.

- Beroe 9, 5
 Beseeltes s. Enthaltung von Beseeltem.
 Blattesser 3
 Bohnengenuß 114. 117 (169). 194f.
 Bohnenverbot 34. 85f. 90, 1. 108. 113.
 117. 125, 2. 126. 128f. 131. 133. 137.
 147f. 153. 157. 303. 338. 398
 Brachmanen 45—52 (303. 306). 337
 Britannier 25
 Brot 25. 33. 40. 42. 48. 115. 165. 171.
 273. 400, 4
 Brotfrucht 76
 Buddhistische Mönche 48
 Buphonien 116
 Byzoner 29

 Castricius Firmus 319
cena terrestis 388
 Chaldäer 156
 Chelonophagen 23
 Chiron 6
 Christen 268. 342. 344
creophagia 357
 Curius Dentatus, M. 388

 Dämonen 21f. 323f. 328
 Datteln 349
 Decius, P. 388
 Delos 16. 156
 Delphisches Orakel 62. 241
 Demeter 15. 76f. 221
 Diät, fleischlose 280. 321 s. Enthaltung
 von Beseeltem
 — für Kinder 371
 Diodoros von Aspendos 179
 Diogenes (Kyniker) 63, 1. 167—177.
 222. 348
 Diomedes (Thraker) 7, 4
 Dionysos 9. 11. 72. 83. 88f. 91—93. 95.
 221. 223
 Dipolien 116. 243
 Domitian 302. 305. 309
 Dromeus 122

 Ebioniten 38
 Eicheln als Nahrung 55, 1. 56 u. 56, 1.
 59. 68. 71, 1. 73. (170)
 Eier 34. 85f. 106. 126. 131. 148. 152. 204
 Einfachheit 263. 332 s. Genügsamkeit
 und Mäßigkeit
 Eingeweide genossen 6
 Eingeweideschau 111. 325
 Eirene 14
 Eleusis 18, 3. 85, 3. 108. 126. 156
 Enthaltung von Beseeltem 100. 338f.
 353f.
 — von Fleischnahrung 256
 — von Gemüsen und Hülsenfrüchten
 148f.
 — von Tieren 200. 334
 — von Verendetem 126, 1. 336. 397f.
 — von vergänglichen Körpern 352. 397
 Epikureer 272—296. 298. 319
 Epilepsie 21. 373. 376. 385
 Erdfrüchte, ihr Genuß verboten 348
 Erythrinus 129, 5. 130. 338
 Esel 150, 1. 290
 Essäer, Essener 35—39
 Eurymenes 123
 Eurynomos 11

 Fabricius, C. 388
 Fasten 5. 345. 353. 368
 Faunus 393
 Feigen 37. 73. 120—122. 169. 190. 194f.
ferus victus 77
 Fettdampf 324
 Fettfleischesser 181
 Feuer 70. 74f. 167
 Feuerlose Kost 97. 142
 Fischgenuß 8. 33. 44. 71. 226. 371
 Fischnahrung, Enthaltung von 20. 34.
 41. 107. 113. 129f. 132, 1. 137. 147f.
 150, 1. 153. 338. 349
 Fleisch als Volksnahrung 3. 25. 36, 3.
 5. 388. 400, 4
 —, rohes 176 s. Omphagie
 Fleischenthaltung, völlige 16, 1. 17. 19.
 30. 46—52. 83f. 99—111. 152. 162.
 298. 301 u. ö. 321. 338. 391 s.
 auch Enthaltung
 —, partielle und zeitweilige 16. 20.
 33f. 36. 53. 112—115. 132. 149. 338.
 373f. 376. 378. 385
 —, Vorteile der 140—144. 222. 226. 228

- Fleischessen als sakrale Mahlzeit 11.
 13. 17. (119). 341. 343f. 394
 —, gebilligt 70. 176. 227. 284f.
 —, mißbilligt 100. 141. 171. 210.
 220—222. 225. 242. 265. 300
 — nach ärztlicher Meinung 355.
 367, 2. 368. 372. 379. 382—385
 Fleischnahrung, Entstehung 224
 — in der Urzeit 42. 54. 60. 69, 3
 Fleischverteilung 13. 91
 Früchte 14. 47. 48. 60. 84. 328. 371
 Fruchttopfer 15 s. unblutige Opfer
frugalitas 142. 173
 Füße, ihr Genuß verboten 114, 2. 132
- Galaktophagen (27f.). 385
 Gallier 25
 Garmanen 46
 Gebärmutter, Genuß verboten 113f.
 397
 Geflügel, Genuß verboten 42. 130, 2.
 345
 Gehirn, Genuß verboten 113. (133). 338
 Gemischte Kost 24 s. mittlere Lebens-
 weise
 Gemüse 34. 48. 67. 115. 179f. 226. 302.
 368—372. 377f. s. auch Enthaltung
 —, rohe 99
 Genius 394
 Genügsamkeit 173. 249. 274 ff.
 Gerste 15. 71. 110. 170. 323
 Gerstenbrot 102. 115. 179f. 259. 277
 Gerstengraupen 194. 259. 275
 Gerstenmehl 47
 Geten 30. 157
 Getreidenahrung 25. 59
 Gnostiker 316. 327
 Götter, materielle und immaterielle
 340—342
 Göttermutter 347 s. Kybele
 Göttliche Erlaubnis zum Töten der
 Tiere 62
 Goldenes Zeitalter 54. 57f. 64f. 157.
 390. 392
 Gottstier 93
 Granatäpfel 349
 Gras essen 38. 44. 220. 262, 4
 Gymnosophisten 302f.
- Hades 11
 Hahn, chthonischer Charakter 349, 1
 —, Genuß verboten 338
 —, geopfert und genossen 115. 130.
 131, 2. 136
 —, weißer 110, 1. 130f. 136
 Heiligkeit 136. 328, 1. 336
 Hekate 12
 Helios 347
 Hera 11
 Herakles 6. 14. 81, 2. 293. 307, 1
 Herz, Genuß verboten 113. 133. 338.
 397f.
 Heuschrecken essen 294
 Hippemolgen 27
 Hirse 109. 115, 1. 140. 170
 Hoden, Genuß verboten 114, 2. 132
 Honig 9f. 25. 29. 72, 5. 98. 109f. 114f.
 162. 203. 266. 323
 Honiggebäck 10
 Honigkuchen 169
 Honigwaben 114f.
 Hüfte, ihr Genuß verboten 114, 2. 132
 Hülsenfrüchte 18. 34. 148. 170. 346. 348
 Hundefleisch 290. 366. 367, 1. 369. 371.
 383. 403
 Hungern 164. 167
 Hylobier 47
 Hylophagen 26f.
 Hyperboreer 30f.
- Iamos 9, 5
 Iberer 156
 Ichor 8
 Ichthyophagen 24
 Imbros 156
 Inder 30. 33. 44—53. 302f. 306. 336f.
 Isis 71. 313
- Jagd auf Tiere 197
 Juden 33. 35—37. 242f. 291. 344f. 353
- Käse 16. 28f. 42. 120—122. 145. 182.
 194
 Kalasiris 313
 Kannibalismus, s. Anthropophagie
 Karthager 403
 Kasteiung 258. 324, 4

- Kaukasier 23
 Kelten 156
 Kikonen 23
 Kleider aus tierischen Stoffen 300
 —, wollene 85. 106. 145. 148. 152. 203 f.
 Kochbücher 266
 Kochen der Speisen 68
 Kohl 140, 3. 194. 360. 371. 377. 384
 Konfuzius 53
 Kopf, Genuß verboten 114, 2. 132. 398
 Krankheiten durch Üppigkeit verursacht 141. 258. 361, 1
 Kräuter 66. 71. 73. 169
 Krateros 292
 Kreophagen 24
 Kresse 183. 259
 Kreta 76
 Kronos 14
 Ktisten, thrakische 38
 Kuchen 25 f. 169. 194
 Kureten 89 f.
 Kybele 41. 89. 348—350
 Kynamolgen 24
 Kyniker 75. 167—184. 266. 268. 286 f.
 327. 344, 0
 Kynocephalen 45
 Kynos 25

 Laistrygonen 23
 Lebensweise, mittlere 322
 Leib, ätherischer 352
 —, geringgeschätzt 257
 — als Grab der Seele 154
 — als Grab des verzehrten Tieres 51.
 51, 1. 271. 330
 Leibesübungen 124
 Ligerer 25
 Linsen 16. 171, 3. 178
 Lorbeer- und -verbot 157. 159
 Lotophagen 26. 403
 Lotos 25 f.
 Lupinen 169. 180. 182
 Luxus s. Schlemmerei und Tafelluxus
 Lykurgos 5, 0

 Ma 342
 Mänaden 91 f.
 Mäßigkeit 128. 142. 263. 332

 Magie 18—21
 Magier 42 f.
 Makris 9
 Makrobier 50
 Malvenenthaltung 108. 113. 129. 131, 2.
 153. 354
 Malvengenuß 73. 81 f. 98
 Manichäer 43, 3. 355 f.
 Mantik 127 f. (159, 3). 229. 306.
 308—310. 330. 339 f.
 Mark von Bären genossen 6
 —, Genuß verboten 114, 2. 132
 Masinissa 388
 Mazdakiten 43, 3
 Medien 25
 Meerbarbe, Genuß verboten 108. 113 f.
 129, 5. 398
 Meerqualle, Genuß verboten 108. 113
 Meerzwiebel (*scilla*) 80. 140, 3. 360
 Mehl, geopfert 162
 Mehlbrei 3
 Melanuros 129, 5. 130. 133. 338
 Meliteus 9, 5
 Menschenfresserei s. Anthropophagie
 Menschenopfer 11, 3. 82, 2. 241 f. 305, 4.
 325, 1. 326
 Metempsychose s. Seelenwanderung
 Metriopathie 228
 Milch 9. 25. 28 f. 42. 48. 50. 69, 3.
 72, 5. 98. 182. 215. 266. 384 f.
 —, Stutenmilch 28 f.
 Milchgenuß verboten 34
 Milon von Kroton 124 f.
 Minos 89
 Minotauros 7, 4
 Mithras 19. 44. 347
 Mithridates 294
 Myrrhe 109. 161
 Mysier 27. 29 f.
 Myrtenbeeren 169. 194

 Nahrung, angemessene 265
 —, fleischartige 265
 —, heilige 350
 —, Heilmittel 50. 219. 264. 264, 1.
 361. 367
 —, rohe und zubereitete 66
 —, unblutige 200. 298

- Nahrung, ungekochte 98. 141
 —, von selbst wachsende 54f. 170
 Nahrungsmittel, hunger- und durst-
 stillende 81. 82, 1. 98
 Nasiräer 37
 Naturgemäßes Leben 205. 251. 257.
secundum naturam vivere 257
 Naturheilmethode 373
 Natur als Prinzip der Ungerechtigkeit
 219
 Nazaräer 38
 Neptun 89
 Neuplatoniker 184. 276, 3. **315—356**.
 395—400
 Neupythagoreer 58, 1. **296—314**. 391
 Nüsse 37. 302f.
 Numa Pompilius 296. 391. 393
 Nymphen 14

Obst 3. 48. 50. 67f. 170
 Odysseus 7. 246
 Oliven 169. 190. 194f.
 Omophagie 72. 88. 88, 2. 91. 91, 3. 94.
 96. 153f. 161. 177f.
 Opfer, apotropäische (129, 5). 134, 2. 326
 —, blutige 89. 115f. (171). 191. (304f.).
 (328). 394
 —, Brand- 41. 345
 —, Ernte- 15
 —, Erstlings- 112, 1. 323. 345
 —, feuerlose 98
 —, Ganz- 243
 —, Leichen- 90, 1
 —, materielle 340
 — nachgebildeter Tiere 95. 118. 160.
 162. 305
 — nach ihren Arten eingeteilt 239.
 345. 349, 1
 —, Tier- 11. 13. 38. 58f. 75, 2. 82, 2.
 203 **241—243**. 293. 295. 343f. 354.
 —, Trank- 15. 113, 0. 324
 —, unblutige 12. **14—16**. 35. 89. 95.
 109f. 200. 240f. 243. 305—310.
 322f. 393
 —, unschuldige 84
 —, Weihe- 323. 349, 1
 Opferdämpfe 339f.
 Opferkuchen 15. 84. 109f.
- Orenda 87
 Orpheus 77f. 83. **94—96**. 155, 4. 218
 Orphiker 18. 40. 77. **83—96**. **151—157**.
 161. 256.
 Orphische Mysterien 87, 1
 Osiris 71
 Ossener 38

Pasiphae 89
 Peripatetiker **233—245**. 319
 Perser 33. **42—44**
 Petronas 384. 384, 1
 Pflanzenargument 216f.
 Pflanzenkost 30. 38. 42. 44. 55, 1. 59.
 185. 388
 — bevorzugt 190. 196. 346. 376
 Pflanzen sind beseelt 202
 — sind Lebewesen 191
 Pflugstier 6, 3. 116. 116, 3. 391f.
 Phaiaken 11, 1
 Phoroneus 75, 2
 Phraotes 48. 302
 Phryger 96. 116, 3
 Platoniker **198—233**. 324
 Pneumatiker 377f.
polenta 275
 Polyaenus 275
 Polydamas 193
 Polypen, rohe 173f.
 Poseidon 14
 Priester 17. 305. 330
 —, ägyptische 147f.
 Prometheus 74—76
 Protogenes 402
pulmentarium 259
 Pygmäen 45
 Pythagoras 30. 38. 53. 58. 77f. 81, 4.
 83. **97—157** passim. 163. 166f. 177.
 201. 203f. 208. 224. 239. 260f. 267.
 272. 289. 302f. 307. 309f. 315. 321.
 323, 1. 331. 333. 336f. 356. 359f.
 364. 391. 403.
 —, Aleipte 122—124
 Pythagoreer 18. 40. 43. 53. 62. **97—157**
 passim. 162. 196. 203. 256. 286. 300.
 306. 347. 360f. 369f. 390, 3. 394.
 395. 399
 Pythagoristen **102—104**. 119

- Räucherwerk** 15. 110
Reinheit 83. 83, 3. 87. 300 ff. 313 f. 328. 395
 — des Denkens 128. 141
 —, innere und äußere 326 f.
 —, priesterliche 153
 — der Seele 127 f. 141
 —, sexuelle 143
Reinigung 34. 348
Reis 47 f. 50
Religion, römische 392
Rhizophagen 26 f.
Rindfleisch 3. 33 f. 71. (84). 125. 194. 366. 368
Rindopfer 116. 118. 343
Rogatianus 315. 331
Rohfleischessen 173 s. Omophagie
Rotfisch 108. 113 s. Erythrinos
Rüben 348 f. 388

Salz 40. 181. 183. 194
Samanäer 48
Samothrake 156
Sarapis 347
Sauromaten 28. 95, 3.
Schaf 6. 50. 346. 366. 372
Schafopfer 116
Schlangengenuß 19. 292. 294. 304. 383, 5. 384 f.
Schlemmerei (171, 1). (242). 258. 263. 298
Schnecken 183
Schwarzschanzfisch, sein Genuß verboten 108. 113. 126 s. Melanuros
Schwein, Enthaltung vom 16. 20. 22, 3. 34. 41. 132, 1. 148. 290 f. 345. 349
 —, zum Opfer geschaffen 216. 247. vgl. 290
Schweinefleisch essen 25. 117. 194. 346. 351. 353. 366. 368 f. 384
Schweineopfer 13. 116. 116, 5
Seebarben, ihr Genuß verboten 126
Seefische, selten genossen 115, 1
Seelenwanderung 43. 44. 44, 1. 87. 133—139. 145. 147. 148. 150, 1. 152. 157. 158 f. 161. 191. 198. 201 f. 206. 223. 225. 226. 227. 260 f. 285. 289. 298. 310 f. 316. 330 f. 337. 347. 347, 1. 351. 353. 364. 391
Seetiere, ihr Genuß verboten 345
Selene 12
Serer 30
Sizilien 76
Skythen 28 f. 95, 3. 182
Sokrates 163—167. 168. 173. 188. 218. 264. 333. 336
Solon 218—220
Sophisten 65
Speisegebote der Pythagoreer 126. 128 bis 131. 347
 —, kultische 16
Speisen, blähende 140. 360
 —, Mannigfaltigkeit der 166. 260. 278. 361, 1
Speltpbrei 387
Spermatophagen 26
Spiritualismus 218. 320
Stoiker 63. 225. 245—272. 281. 286. 319
Struthophagen 23
Sühnung (80). 158. 348
Syrer 33. 41 f. (348—350). 353

Tabu 132
Tafelluxus 221. 225. 280. 389
Tauben, ihr Genuß verboten 41. 132, 1.
Terminus 393
Thales 118
Theiodamas 6
Theodosios 355
Theophagie 92
Therapeuten 39—41. 47, 3
Theurgen 341
Thraker 27. 29. 95 f. 157, 1
Thymian 102. 183. 259
Tierähnliches Leben 66. 72. 249
Tiere als Brüder 170
 —, Göttlichkeit der 213. 229. 232
 —, Haus- 61. 75, 2. 117. 211, 1. 215 f. 232. 243. 283. 290
 —, Milde gegen die 139
 —, Rücksicht auf die 87. 280
 —, schrankenlose Vermehrung 203. 283. 291
 — Unterschied von Pflanzen 335
 — verwandt mit Menschen 139. 142, 1. 199 f.

Tiere, Wahrsage- 329 f. 340
 —, wilde 217. 239. 333
 — zu töten erlaubt 208. 285
 — zu töten verboten 106. 117
 Tierliebe 171. 213
 Tiermord 144. 160. 222. 239
 Tierpathologie 287
 Tierpsychologie 206—211. **212—218.**
228—233. 234 f. 237 f. 244. **245—249.**
 266, 3. 286—288
 Tierquälerei (85, 3. 199). 200. 222
 Tierschonung 139. 199. 200. 203 f. 239
 Tierschutz 357
 Tiersprache 230. 304. 312
 Timon (Misanthrop) 183. 258, 1
 Trauben 14. 205
 Triptolemos 72. 77. 199
 Valentinianer 327
 Vanaprastha 44
 Vegetarismus, gemäßigter 213. 226
 Verähnlichung mit Gott 267. 272, 2.
 276, 3. 279. 335
 Vielessen 141. 164
 Vierfüßler, bestimmte, zu genießen ver-
 boten 148
 Vögel, fleischfressende, zu genießen
 verboten 148

Wasser als Getränk 33. 40. 97. 104.
 142
 Weihrauch 109. 110. **111.** 161. 307
 Weinenthaltung 20. 36. 100. 109. 153.
 300. 301, 1. **309 f.** 320
 Weingenuß 33. 46. 114. 125. 150, 1.
 346. 347, 1
 Weizen 15. 71. 76. 110. 121
 Weizenbrot 115. 194
 Widder, sein Genuß verboten 116
 Wurzeln als Nahrung 26. 60. 73

Xenophilos 117. 125, 2

Yoga-System 336, 4. 337

Zagreus 88 f. 92, 4. 95
 Zalmoxis 30. 157
 Zeus 9. 14. 15. 15, 3. 16. 89 f. 305, 4
 Ziegenfleisch 50. (91). 117. 368 f.
 Ziegenopfer 13. 16 f. 115 f.
 Zoroaster 42. 144 f.
 Zukost 5. 5, 1. 16. 115, 1. 164. 166.
 227. 303
 Zwangsdiät 123. 366
 Zwiebel 3. 34, 1. 102. 194

II. Griechische Fachausdrücke

ἀγιστεία 348 f.
 ἀγιστεῖται αἱ ἐν τοῖς ἱεροῖς 146
 — ἱεραιτικῇ 147
 ἀγνεία 34. 108, 1. 125. 126, 1. 300, 1.
 324, 4. 348. 362, 2
 ἀγνέειν 16. 343
 ἀγνὸς βίος 88
 ἀδελφότης sc. τῶν ζώων πρὸς ἡμᾶς 100
 ἀδελφάγος 6
 ἄδιωτος 81
 ἀθλητὴς 124, 3
 ἄθνητον 355
 αἰγοφάγος 11
 αἷμα καὶ σὰρξ 253
 αἰμοπότις 12
 ἀκήρατος 302. 309

ἀκολονθεῖν τῷ θεῷ 127
 ἀκρόδρα 67. 277. 323
 ἀλείπτειν 121
 ἀλειπτικὰ συγγράμματα 122
 ἀλεκτρὸν λευκός 110, 1
 ἄλμος 79. 81
 ἀλονοσία 103. 300, 1.
 ἀμίαντος ἐδωδῆς ἐμψύχοιο 19
 ἀνάγκη 65
 ἀναγκοφαγία 123. 366
 ἀναθυμιάσεις 265. 267. 269, 4. 272
 ἀναίμακτοι βωμοί 19. 110
 ἀναιμόνες sc. θεοί 8
 ἀναιμόσυνα 34, 4
 ἀνεψετά 20
 ἀνθρωποφορία 250. 252

- ἀνθρωπορραίστης 11
 ἀνθρωποφαγία 71, 1
 ἀνθρωποφάγοι ἱπποὶ 7, 4
 ἀνομία 109. 310
 ἀπαθανατισμός 20
 ἀπάθεια 348
 ἀπάρχεσθαι 112, 1
 ἀπαυδᾶν 5
 ἀπέχεσθαι ἐμψύχων 20. 43, 1. 84. 114, 4.
 162
 — τῶν θησειδίων 126, 1. 355
 — κατοικιδίων δονιδίων 130, 2
 — κνᾶμων 86. 137, 1
 — λουτροῦ 300, 1
 — σαρκῶν 84. 288
 — σαρκῶν ἐδωδῆς 84, 2
 — φόνων 84, 1
 — ὧν καὶ τῶν ὠτοκόων ζώων 130, 2
 ἀπληροσία 242
 ἀποθηριοῦν 183
 ἀπορία 60
 ἀπόσιτος 5
 ἀποτρόπαιον 137
 ἀποχή βρωμάτων 35. 322, 1
 — ἐμψύχων 2. 85. 87. 90. 0. 101. 255.
 271. 297, 2. 310. 318. 353, 7
 — ἰχθύων 108, 1
 ἀπτεσθαι ἐμψύχων βορᾶς 43, 1
 — τῶν ἐμψύχων 107, 1. 112, 1
 — τῶν ζώων 43, 1
 ἄπυρα 14f. 142
 — σιτία 97f.
 ἄπυρος s. δίαίτα u. θυσία
 ἀροφάγοι 33
 ἄσαρκος s. δίαίτα
 αὐτία 372f.
 ἄσκησις 165
 ἀσφόδελος 56. 73. 82
 αὐτάρκεια 29. 31. 274. 279. 312
 αὐτάρκης (βίος) 168
 αὐτάρκτη σιτία 169
 αὐτοδιακονία 181
 αὐτόματοι ἀπὸ τῶν δένδρων καρποὶ
 66
 αὐτόματος 170
 ἀφροισιῶν 85. 118
 ἄφρητος 20. 84. 94. 111 s. δίαίτα
 ἄωροι βιωσιγόνατοι 329, 3
- Βακχικά* 96, 2
βαλανετον 20. 126, 1. 300, 1
βαλανηφάγοι 73
βορᾶς, σχετίλι' ἔργα 160
βορῆ, κτήνους θνητοῖο 314
βουδντεν 118
βοῦς ἀρότης 6, 3. 116
 — *πήλινος* 118
 — *σταίτινος* 118
βουφάγος 6. 293
βρωτὰ κρέα 126, 1

γαλακτοποισία 384
γυμνάσια 124

δαίμονες 324. 328
δαφνηφαγία 159, 3
δειπνον 115
 — *μουσικῶν καὶ λιτόν* 189, 1
 — *οὐ πολυτελές* 224
δειπνοῦν πολυτελῶς 171
δευσιδαμονία 70 s. 355, 2
δίαίτα ἀπλή καὶ οὐ πολυτελής 274
 — *ἄπυρος* 73, 4. 75. 184, 4
 — *ἄσαρκος* 278. 321
 — *ἄφρητος* 321
 — *ἡμερος* 65
 — *καθάρειος ἄθρυπτος* 313
 — *λεπτοτέρα* 309, 2
 — *λιτοτάτη* 278 vgl. 387, 1
 — *περιεσταλμένη καὶ ἀχμηρά* 102
 — *σωφρονική καὶ ὁγεινή* 297
 — *Τιμώνειος* 258, 1
δόγματα Ὀρφικά ἢ Πυθαγορικά 84, 4
δυσπόριτος 274. 277

ἐγκράτεια 40. 198. 256. 263
ἐδωδὴ ἀλλήλων 69
εἰδωλόθυτον 38, 1
εἰρηνοποιόν, τὸ 144
ἐκχειρία 335
ἐλάττωσις, ἡ τῆς τροφῆς 279
ἐμπίμπλασθαι, δις τῆς ἡμέρας 189
ἐμπυρος σοφία (111). 305
ἐμψυχα 14. 102f. 393, 4, s. auch *ἀπέ-*
χεσθαι, ἀποχή u. ἀπτεσθαι
ἐμψύχων ἐδεστών, βρωσῶς 89
ἐναιμα 20. 40

ἐπ' ἀνδροπον 136, 1

ἐπαοιδαί 21

ἔρδειν 113, 0

ἐρυθρινος 129

εὐαίγεια τῆς ψυχῆς 127. 141

εὐδάπανον, τὸ 241

εὐκολία βίου 141

εὐπόριστος 142. 241. 265. 274. 277

εὐσεβῶν βωμός 15

εὐτέλεια 168f. 263

ζῶα ἀλλόφυλα 282. 335

— ἄλογα 139. 212. passim

— γραπτά 160

— ἔκφυλα 248

— μαντικά 330

— μὴ οἶνεσθαι 85, 3. 199, 2

— οὐλεθριώτατα 217

— ὁμογενῇ 200

— ὁμοφυῇ πρὸς ἡμᾶς 100. 140

— ὁμόφυλα 211. 249. 335

— ὁμόφυχα 331

— συγγενῇ 100. 333

ζωμὸς μέλας 4

ζωοθυσία 21, 0

ζωοφαγία 112, 1. 242, 1

ἡμερόβιος 173

ἡμερον, τὸ 139

θαλύσια 15. 400

θειασμός 308

θειότης (τῶν ζώων) 213

θεῶν ἡδεῖα ἐδωδή 10

θεωρητικώτατοι 100. 120. 132

θηριωδεστέρα (sc. τροφῇ) 265

θηριώδης βίος 66f.

θηροκτόνος 293

θναοῖδια 339, 3

θνηοειδία, τὰ ζώων 336 s. auch ἀπέχε-
σθαι

— κρέα 126

θνηοειδίον, ἐσθῆς ἀπὸ 126, 1. 302

θυηλὴ ἐμψύχοιο 19

θυηπολεῖν 153, 0

θύματα ἄγνά 84

— καθαρά 312

θυοῖαι 146. 308. 344, 0

— ἄγευστοι 12, 7

— ἀποτρόπαιοι 13, 0. 137, 4. 326

— ἄπυροι παγκαρπείας 15

— τιμητήριοι 349, 1

ιερεῖον 110

ιερόθοντα 112, 1

ιεροί, οἱ 328

— νόμοι 322. 348

ιερόν 127

ἱλός 60

ἰσχάδες 120, 1. 121f. 169

ἰχθυοφαγία 20, 3

καθαγίζειν 305

καθάρεος βίος 314

καθαρεύειν 126, 1. 264. 300, 1

καθαρός 21. 80. 83. 126, 1. 153, 0.

156. 158. 219. 282

καθαρός 83, 3. 107. 302. 350

καθαρότης τῆς ψυχῆς 127. 141

κάθαρσις τῆς ψυχῆς 128

καθιερεύειν 113, 0

κακόθοντοι 241, 3

καρδιόδακτος 12

καρποὶ δημητριακοὶ 76

— ἡμεροὶ 72. 77

καστεῖται Μητρεκαὶ 353, 7

κοινωνία (πρὸς τὰ ζῶα) 105

Κορυβαντιακὰ ἱερά 90

κρεανομία 13. 91

κρεοβόρος 23, 6

κρεοδαίται 13

κρεοφαγία 24. 43, 1. 109, 1. 137. 141.

358, 0, vgl. 171

κριοφάγος 11

κυνηγῆσια 217

λαιμαργία 143. 214. 232

λάχανα 20, 3. 67. 169. 179f. 183. 184, 1.

301. 369. 370. 372

— ὠμά 99

λαχανοφαγία 7, 1

λιτοὶ χυλοὶ 274

λιτόν, τὸ 272. 277

λιτότης 141. 277. 332

λιτῶς βιοῦν 169

λοντρον 109, 1. 126, 1, s. auch ἀπέχεσθαι
 λυκοκτόνος 293

μαῖα 115. 179. 183. 259, 0. 277

μαζοφάγοι 171

μαλάχη 56. 73

μαντική διὰ τῶν ἐμπύρων 111

μαντική (τῶν ζώων) 213

μαντικόν, τὸ 309

μελάνουρος 126, 1. 129

μελίπηκτα 169

μελίτωμα 10

μέσος βίος 322

μεταβολή, ἡ εἰς πᾶν ζῶον τῆς ψυχῆς 147

μετεψύχωσις 137f. 191

μῖασμα 126, 1. 218

μιασμός 340

μικροσιτία 103

μικροτράπεζοι 3, 2

μονοσιτία 181

μυσταγωγία 156

νηστεία 86, 0. 93, 2. 280, 1

νηστεύειν τῶν ἐμπνεόντων 101

ὀδὸς βίου Ὀμηρικῇ 7, 3. 109

οἰκεῖον οἶκον 214

οἰκείωσις 101. 127. 216. 282. 333f.

ὀλνοποσία 109, 1. 141

ὀλιγοδεές, τὸ τῆς φύσεως 277

ὀλιγοσιτία (123). 372f.

ὀλόκανστον 243

ὀλομελὴ κρέα 255, 3

ὁμογενές, τὸ 101, 1. 334

ὁμογενὴ vgl. ζῶα

ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ 276, 3. 279. 335, 2

ὁμολογία πρὸς τὸ Θεῖον 127

ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν 251

ὁμοσύσιος 289

ὁμοφυὴ vgl. ζῶα

ὁμόφυλα vgl. ζῶα

ὁμόφυλοι (ἄνθρωποι) 249, 1

ὁμόψυχα vgl. ζῶα

ὄνων ἐκατόμβαι 31, 6

ὀξύτης ψυχῆς 142

ὄπται κίχλαι 8, 2

ὄργια, τὰ περὶ Θεῶν 156

ὄρνιθες κατοικίδιοι 42, s. auch ἀπέχεσθαι

Ὀρφικά 95, 4. 96, 2

Ὀρφικὸς βίος 84. 94f. 154. 188

ὀσίη κρεῶν 13

ὀσὶ δούον ἐσθίειν 84

ὀφιοβόροι 294, 1

ὀψάριον 5, 1. 16

ὀψον 5. 40, 1. 82, 1. 165. 167, 1. 179.

194. 194, 1. 214. 215. 222. 271

ὀψοποιική 194, 1

ὀψοφαγία 263

— καθαρὰ 303

ὀψοφάγος 11. 165. 236

παγκάρπεια 15, 3

παμφάγος 46. 214

παντορέκται 173

παχύνειν τὸν νοῦν 141. 300

παχύνουσιν, αἱ κρεοφαγίαι τὰς ψυχὰς 222

πέλανοι 84

περιπόλοις, ἡ τῆς ψυχῆς 135

περιρραντήρια 126, 1. 153, 0.

περισσώματα (τῆς τροφῆς) 365, 1

πιμελοσαρκοφάγοι 181. 181, 5

πληθώρα 372

πλησμονή 214

ποηφαγεῖν 38

ποικιλία, ἡ τῶν τροφῶν 278

πολυειδία ἐδεσμάτων 362, 0

πολυκαρπία 165

πολυψία 165

πολυτέλεια 141. 171, 2. 263. 277. 279

πολυφαγία 109, 1. 141, vgl. 124

πραότης, ἡ πρὸς τὰ θηρία 144, 1

προαγενεύειν 20

πρόγνωσις, ἡ διὰ τῶν ἀριθμῶν 83.

111, 4

προδιαίτησις 19

ὁ Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου 7, 3. 97.

109. 154. 187, vgl. 117. 119. 300. 337

πύκτης 123, 2

ρέζειν 113, 0

ρίζοτομία 82, 2, vgl. 369

σαρκοβόρα 12

σαρκοβρώτες βοραί 65, 3

σαρκοδακῆς βίος 77

σαρκοφαγεῖν, τὸ κατὰ φύσιν 70

σαρκοφαγία 112. 223. 278, vgl. 12
 σιτοφάγοι καὶ ἀροτήρες 45
 σίβαρις 309
 συγγενές, τὸ 282. 329
 συγγενῇ vgl. ζῶα
 σνκῇ ἱερὰ 120, 1
 συμπόσιον τῶν ὁσίων 83, 3
 συνθήκη 280. 284
 συσσιτεῖσθαι τοῖς θεοῖς 13, 1
 σφάγια 110
 σωμασσία 124, 2
 σωφροσύνη 168. 263. 332

τάριχος 372
 ταυροφάγος 11. 92f.
 τάφος νεκρῶν σωμάτων 51, 1. (271). 330
 τελεστικάι θυσίαι 349, 1
 τελεστική ἐνέργεια 352
 τελεταί 89. 153, 0. 156. 354, 4
 τέλη ἔγκαρπα 14
 τέμνειν 305
 τέχνη ἱερατική 354
 τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων 40
 — πολυτελής 274
 τράπεζαι ἀφλέγμαντοι 189
 — Ἰταλικαὶ τε καὶ Συρακούσαι 189
 τρίγλη 129
 τροφαί 316, 3
 τροφή ἀγρία, ἡμερος 66
 — ἄλιμος καὶ ἄδενρος 81, 4. 98
 — ἀναίμακτος καὶ ἄπνυχος 6, 4
 — ἀσύμφυλος 222
 — γεώδης 60
 — δαφυλὴς καὶ παχεῖα 279
 — ἡ ἀπὸ δένδρων 72, ζῶων 198
 — ἡ διὰ τῶν σαρκῶν 198
 — ἱερὰ 350
 — κρεώδης 122. 226. 265
 — μετρία 111, 5

τροφή σύμφυλος 214. 265
 — = φάρμακον (50). 219. 264. 361.
 (367)
 τρυφή 168. 171, 2. 174. 214

ὑδροποσία 97
 ὕδωρ λιτόν 98. 109, 1
 ὑλόβιοι 44
 ὑπερεσθίειν 164
 φειδίτια 4, 3
 φιλαλληλία 75, 3
 φιλανθρωπία 222. 333
 φιλάνθρωπον, τὸ τῶν ζῶων 213
 φιλόβοτρυν 205
 φιλόστροφος 189
 φιλοψία 143
 γόνος 158
 — ζῶων 144
 φυλλοτρῶγες 3
 φύσιν, κατὰ 167. 268. 348. 365

χαριστήρια 343
 χιτῶνες δερμάτινοι 326, 2
 χρεία 64f. 67f. 73

ὠά s. ἀπέχεσθαι
 ὠεὸν ἀργύρεον 85
 ὠμάδιος 11
 ὠμὰ κρέα 172
 ὠμησις 11
 ὠμοστικὸν σαρκὸς ἐσθίειν 89
 ὠμοφαγεῖν, τὸ παρὰ φύσιν 70
 ὠμοφαγία 89. 91. 93, 2
 ὠμοφάγιον 94, 0
 ὠμοφάγοι 46. 91
 — δαῖτες 88f.
 ὠτόκα ζῶα s. ἀπέχεσθαι

III. Schriftsteller

Abaris 31. 82f.
 Aelian 73. 175. 185, 3
 Aetius 173, 1. 207, 1
 Agatharchides 23f.
 Aischylos 74. 212, 1.

Aisopos 116, 3. 208. 402
 Akron von Akragas 369
 Alexander von Lykopolis 356
 Alexander Polyhistor 47. 206. 297
 — von Tralles 385.

- Alexis 103. 117. 189
 Alkidamas 162
 Alkmaion von Kroton 206. 362.
 Ammianus Marcellinus 342, 1. 343, 4, 5
 Ammonios Hermeu 356.
 Anacharsis-Briefe 182
 Anaxagoras 207
 Anaxandrides 189
 Anaximander der Jüngere von Milet 114
 Androklydes 100. 108 f. 133. 140. 142/3.
 155/6. 222. 332. 338, 3. 360/1
 Anonymus (Pythagorasvita) 138. 141
 — (Platonvita) 185
 Antigonos von Karystos 249
 Antipater von Tarsos 210
 Antiphanes (Komiker) 3. 102
 — (Arzt) 361, 1
 Antiphon 80. 146
 — (Sophist) 164
 Antisthenes 75, 1. 167
 Antonius Musa 292. 374. 383, 5. 390
 Antyllos 379
 Apollodoros, Mathematiker 118
 — *ὁ κηπουρέαρος* 273
 Apollonios Rhodios 9
 — von Tyana 127. 230. **299—313.**
 322. 336. 338, 1
 Apuleius 71, 1. 187
 Aratos 63. 224
 Archelaos 60. 207.
 Archigenes 378
 Aretaios 384
 Aristophanes (Komiker) 4
 Aristophon 103. 189.
 Aristoteles 69. 70, 1. 99. 114. 124, 6.
 137. 207, 2. 4. 5. 214, 1. 230. **233—236.**
 245.
 Aristoxenos von Tarent 111. 112. 114.
 115. 117. 119. 125, 2. 134. 143. 244. 297
 Arnobius 93.
 Arrian 45. 72
 Asklepiades von Kypros 41
 — aus Prusa 22. **373 f.** [374, 2.] 376.
 378. 402
 Asklepiodotos der Ältere 355
 Athenaios 3. 17. 97. 102. 103. 115.
 124. 162. 174. 179. 189. 205. 255, 3. 313
 — von Attaleia 377
 Athenion 66
 Attalos (Stoiker) 259, 1. 276, 0
 T. Aufidius Siculus 375
 Augustin 123. 264, 1.
 M. Aurelius Antoninus **271 f.**
 Baglivi, Georg 363
 Bardesanes 48. 53
 Bianchi, Giov. 364, 0
 Bion von Borysthenes 180
 Boethius 56, 1
 Bohn, M. 363
 Caelius Aurelianus 385
 Caesar 25
 Carmen aureum **313 f.**
 Castellanus, Petrus 358, 0. 362 f.
 Cato 223. 371. 388
 Celsus (Akademiker) 106. 117, 1. 217, 1.
 221, 3. **228—30.** 324, 3
 —, Cornelius 22, 3. **375—377**
 Chairemon 147. 329, 2
 Charondas 240, 2. 404
 Chrysippos **247 f. 252 f.** 270. 286. 291. 295
 — von Knidos 370
 Cicero 76, 2. 105. 118. 182, 4. 185, 3.
 187. 189, 1. 205. 248. 254, 5. 291.
 389, 4
 Clemens von Alexandria 75, 2. 100.
 138/9. 146. 154. 198. 269. 361. 410
 Clodius von Neapel 32. 202. 220. **288**
 bis **296.** 297. 319. 383, 5
 Cocchi, Antonio 359. 363
 Cod. Theodos. 343, 2
 Cornaro, Luigi 357
 Cyrillus Alex. 138, 3.
 Damaskios 52
 Damis 307
 Demetrios von Magnesia 81
 Demokrit 24, 2. 66. 207/8. 213. 285
 Didymos von Alexandria (Geoponi-
 ker) 10
 Dikaiarchos 5, 1. 62. 64. 135
 Diodor 7. 97. 101. 186
 Diogenes, der Kyniker 63, 1. **167—177.**
 222. 348. Briefe 183
 — Laertius 81. 97. 104. 105. 106, 4.

110. 111. 113. 114. 115f. 118. 121.
123. 125f. 129. 130. 131. 134. 135.
137. 141. 142. 146. 150, 1. 152. 154.
162. **167—173**. 175. 177. 178. 185
bis 187. 189. 190. 198. 199, 2. 200.
202, 1. 205/6. **249—252**. 255. **272**
bis **274**. 297
Diogenes von Oinoanda 68
Diokles von Karystos 290. 369
Dion von Prusa 63, 1. 75, 1. 167. 170.
270
Dionysios von Halikarnaß 393
— von Kyrene 287.
— Skytobrachion 72
Diphilos von Siphnos 371
Domninos 353

Empedokles 57. 64. 86. **157—163**. 201.
207. 223. 238. 239. 256. 281. 285
Ephoros von Kyme 27f.
Epiktet **270f**.
Epikur 67. 68. **272—281**. 298. 300.
358. 390, 3
Epimenides **79—82**. 218
Epiphanios von Salamis 106. 252
Erasistratos 372/3
Eratosthenes 123
Eubulos (Historiker) 42
Eudoxos von Knidos 99
Eunapios 312. 404
Euripides 84. 92. 253
Eusebios 49. 53. 255f. 307. 324, 4
Euthydemos, Arzt 372

Firmicus Maternus 90

Galen 56, 1. 73. 91, 5. 254, 4. 290.
293. **379—384**. 410f.
Gassendi, Petrus 357
Gellius 97. 117. 270/1
Gregorius Magnus 22, 4
Gregor von Nazianz 181. 183/4

Hagnon 210, 1
Hekataios von Abdera 31. 66. 71
— von Milet 33
Heliodor 312/3
Hellanikos 30

Herakleides Pontikos 70. 75, 2. 80. 99.
106. 108. 120. 123. 132. 135. 136, 1.
140. 166. **201—204**. 216, 1. 218. 220.
221. 222, 2, 3. 223. 245. 288. 289. 290.
295. 319
Heraklit 222. 239. 265.
Hermarch 68. 208. **281—286**. 290/1. 295
Hermippos von Smyrna 81. 156
Herodikos aus Selymbria 365
Herodoros 81
Herodot 23. 26. 27. 44. 82. 145. **148**
— (Pneumatiker) 378
Herophilos 371
Hesiodos **54—56**. 64. 74
Hierokles (Historiker) 52
— (Neuplatoniker) **351f. 395—400**
Hieronymus 84. 106. 138. 163. 173.
175. 199, 2. 332. 348, 3
Hikesios 372
Hippokrates 4. 29. 290. 332. **365—368**.
373. 380. 383
Hippolytos 49. 145, 1. 207, 7
Historia Lausiaca 22, 4
Homer 5, 1. 7, 1. 11, 1. 23. 199, 2. 208.
229. 328, 2
Horaz 77. 374, 3. **390**

Ion von Chios 154
Isis-Hymen 71, 1
Isokrates 146. 207, 7

Jamblichos 97. **337—342**. 353
— *De Vita Pyth.* 100. 101. 111, 4. 113.
117. 122. 123. 124. 127. 128. [133f.].
134. 140—44. 146. 149. 301. 307.
337. 360
Josephus 37. 38, 5, 6. 156
Julian 167—69. 171. 175—77. **342—350**
Juvenal 105

Kallimachos 6. 9. 101. 108. 147
Karnades 206. 209f. 216. 233. 245
Kerkidas, Kyniker 175. **181**
Kleanthes 246. 248, 0
Kleophantos 373
Krantor 205
Krates (Komiker) 3. 8
Krates von Theben, Kyniker 168. **178**.
179. 181. 184

- Kritias 65
 Ktesias 45

 Lactantius 138. 251
 Libanios 343. 344—346
 Lithika 19
 Lucan 353, 1
 Lucretius 76 f. 285, 1
 Lukian 8, 1. 18 f. 91. 105. 136. 174, 2.
 183
 Lykon von Iasos 111, 5

 Martial 392
 Maximus von Tyros 55. 55, 1. 170, 3
 Megasthenes 45—47. 48. 72
 Menander 41
 Metagenes 8, 3
 Metrodor 275. 402
 Metrokles von Maroneia 178
 Mnesimachos 104
 Mnesitheos von Athen 370
 Montaigne, Michel de 357
 Moschion 65. 77, 2
 Musonius 127. 214, 1. 218, 2. 219, 1. 2. 3.
 223. **263—269**. 299

 Neanthes von Kyzikos 41
 Nearch 45
 Nemesios 254, 6
 Nigidius Figulus 58, 1. **297**
 Nikolaos von Damaskos 28. 47
 Nikomachos, Neupythagoreer 338, 1. 2
 Nikophon 8, 3
 Numenios von Apameia 318, 3

 Ocellus 297
 Olympiodor 185—87. 201, 1
 Onatas 308, 1. 320, 3. 323, 1
 Onesikritos 45. 50. 72. 99. 163
 Onomakritos 82
 Oribasios 385. 411 f.
 Origenes 217, 1. 324, 3
 Ovid 41. 57. 58. 62. 127. 298, 5. **390**
 bis **392**

 Palladios **49—52**. 183
 Pallas 44, 1
 Panaitios 254, 1

 Parmenides 207
 Pausanias 122
 Persius 392
 Phanokritos 189. 205
 Pherekrates 8
 Pherekydes von Athen 9
 — von Syros 133
 Philemon, Komiker 66. 250
 Philistion von Lokroi 369
 Philodemos von Gadara 286—288
 Philon von Alexandria 182. 209—211.
 246, 6. 248, 0. 326, 1
 Philostrate 6, 4. 47. 48. 299
 Phylotimos 371
 Platon 7, 3. 57. 69. 74. 75, 3. 79. 84.
184—198
 Politeia 192—195
 Nomoi 191. 197
 Timaios 191 f. 195 f.
 Kritias 191
 309, 1. 315—316. 320, 2. 346, 1. 361.
 369. 370, 1. 2. 399
 Plautus 4. 387
 Plinius der Ältere 10, 2. 4. 75. 76, 2.
 140, 3. 145. 185, 3. 292. 374. 402
 Plotin **315—316**. 329, 2. 337
 Plutarchos 4. 9. 10, 4. 22. 60—62. 71, 1.
 73. 75, 1. 81. 84. 93, 2. 97. 133. 139.
 143. 147. 148, 3. 171. 174, 2. 175, 1.
 187. 188. 189, 1. 2. 203. 207, 6. **212**
 bis **228**. 246. 247, 2. 258, 1. 357/8.
 386, 1. 393
 — *De soll. anim.* 61. 143, 1. 144. 171, 1.
 201, 2. 208. **210—213**. 246. 247, 3. 4.
 290, 9. 293, 3
 — *De esu carn.* I 60. 174, 2. 200 f.
 214, 3. **220—223**. 268. 358
 — *De esu carn.* II 139, 2. 143, 1. 171, 1.
 201. **223—225**. 262. 269. 335, 1
 Plutarchos (Neuplatoniker) 351. 353
 Polemon, Akademiker 205. 251
 Polystratos, Epikureer 286 f.
 Pomponius Mela 26/7. 47
 Porphyrios 32. 33. 35. 38. 40. 44, 1.
 48, 1. 57. 64. 70. 75, 2. 77. 81, 4. 97.
 167. 171. 173. 175. 206. 207. 208, 5.
 244 f. 248, 1. 264, 1. 267, 3. 290. **316**
 bis **337**. 341/2. 359. 361/2. 403 f.

- Porphyrius *De vita Pyth.* 81, 4. 99.
 117. 118. 120. 132. 140. 146f. 162.
 199, 2. 347, 2
 — *De abst. I* 70. 99. 120. 132. 135.
 166. 202—4 (Herakleides Pont.)
 276—279 (Epikur)
 68. 281—285 (Hermarch)
 78. 288—295 (Clodius)
 — *De abst. II* 59f. 116, 1 239—243
 (Theophrast)
 — *De abst. III* 238 (Theophrast)
 214—217. 247 (Plutarch)
 230—233 (Akademiker)
 — *De abst. IV* 34. 147f. (Chairemon)
 41 (Neanthes und Asklepiades
 Kyzik.)
 42f. (Eubulos)
 48 (Bardesanes)
 62f. (Dikaiarch)
 88f. (Euripides)
 199f. (Xenokrates)
 — *De abst. I—IV* passim **319—336**
 Poseidonios 25. 29. 30. 62. 63. 247.
254—256. 267
 Praxagoras von Kos 370/1
 Proklos 55. 81, 1. 156. 188, 3. **353—355**
 Protagoras 65
 Pseudo-Clemens 49. 53
 Pseudo-Phokylides 314
 Pseudo-Skymnos 28

Rufus von Ephesos 378f.

Sallustius, Kyniker 184
 —, Neuplatoniker 350f.
 Sanchuniathon 72
 Scholien zur Ilias 27, 2. 28, 2
 Seneca 255, 2. **257—262.** 275f.
 Sextier 268. 298
 Q. Sextius Niger 260/1. 298. 299, 1
 Sextus Empiricus 77. 105. 246. 252.
 255, 1. 290
 Sextus, der Gnomiker 314
 Simonides 401
 Simplicios 207, 3. 356

 Sokrates, Kirchenhistoriker 347, 1
 Sokratische Briefe 182
 Sophokles 14
 Sotion der Jüngere aus Alexandria
 260f. 299
 Stilpon 251
 Stobaios 173, 1. 174, 2. 178. 208, 1. 2. 3
 Strabo 25. 30. 96. 99. 163
 Straton 24, 2. 244
 Sueton 185, 3. 374
 Symeon Seth 379
 Syrianos 352

 Tacitus 262, 3
 Tatian 134, 1. 174, 2
 Telekleides 8
 Teles 169. 178f. **180f.**
 Tertullian 138
 Thales 140
 Themistios 77f.
 Theodoret 135, 3
 Theophilus von Antiocheia 172, 1. 250, 2
 Theophrast 4. 12. 58, 1. 59f. 61/2. 64.
 74. 79. 116. 208. 221, 1. **237—244.**
 268. 290. 319
 Theopomp, Komiker 189
 Timaios 76. 100. 105. 109. 137. 142.
 146. 156. 162
 Tryphon 133
 Tzetzes 75

 Valerius Maximus 185, 3. 394, 3
 Varro 10, 2. 58. 62. 63. 255, 3
 Vergil 392
 Voltaire 359

Xenokrates (Platoniker) 77. 85, 3. **198**
 bis **201.** 225. 244. 251. 256. 266. 281.
 316. 318, 3. 410
 — aus Aphrodisias (Arzt) 377. **410—412**
 Xenophanes von Elea 134
 Xenophon 4. 164—166. 218, 2. 290

 Zaleukos 404
 Zenon von Kition 63. 249. 266. 267

Druckfehler-Berichtigungen

S. 37 Z. 7 v. u.: hinter Joseph. ist „Bell. Jud.“ zuzufügen.

S. 42 Anm. 3: Ed. v. Lehmann.

Das Notenzeichen * auf Seite 86 Zeile 1 ist zu tilgen und auf Seite 85 letzte Zeile hinter „Verbot des Bohnengenusses“ zu setzen.

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

VIERUNDZWANZIGSTER BAND

1935



BERLIN W 10
VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN